

Денис Король

Вступ до історичної танатології

Навчальний посібник



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
«КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Денис Король

Вступ до історичної танатології

Навчальний
посібник



Київ
2015

На матеріалах культури традиційних соціумів і раннях держав давнини висвітлено широке символічне поле щодо поховальної обрядовості, уявлень про край смерті і посмертну долю тощо. На численних прикладах показано глобальність та вкоріненість уявлень про концентровану позатілесну духовну сутність (власне, «душу») людини, її полярність (поділ на верхню, «пташину», та нижню, «тіньову» або «змійну»), висвітлено подальшу міфологізацію цього розподілу. Продемонстровано суттєву роль культу предків у багатьох культуротворчих процесах давнини – від соціальних трансформацій у суспільствах до форм візуального мистецтва (портретизм, театр тощо).

Для студентів вищих навчальних закладів, працівників культурно-освітніх закладів, усіх, хто цікавиться проблемами історії культури та аспектами людської ментальності.

Рецензенти:

*М. О. Тарасенко, доктор історичних наук,
старший науковий співробітник Інституту сходознавства
ім. А. Ю. Кримського НАН України*

*С. Ж. Пустовалов, кандидат історичних наук,
старший науковий співробітник
Інституту археології НАН України*

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Національного університету
«Києво-Могилянська академія»
(протокол № 21 від 26 лютого 2015 р.)*

Передмова	5
Розділ 1. Історична танатологія: вступ до проблематики	7
1.1. Термінологічний вступ	7
1.2. Обґрунтування логіки викладу	9
1.3. Структура посібника	13
1.4. Базова історіографія питання	17
Розділ 2. Тафологія: практики поводження з мертвим тілом	29
2.1. Загальна тафологічна проблематика	29
2.2. Традиції тілопокладень	31
2.3. Знешкодження некротичності	37
2.4. Муміфікація як досконалий спосіб збереження тіла	46
2.5. Феноменологія кремації	58
Розділ 3. Духовні сутності давнього універсуму	69
3.1. Аспекти «духу»/«душі» в архаїчній свідомості	69
3.2. Моделі позажиттєвої «сили»	74
3.3. Давні уявлення про посмертну сутність	82
3.4. Динамізм душі в традиційних уявленнях	93
Розділ 4. Просторові виміри посмертя	101
4.1. Архаїчні уявлення про Інший світ	101
4.2. Першопростори прапредків	105
4.3. Просторовий символіарій поховальних споруд	112
4.4. Категорія межі	122
4.5. Посмертний шлях як міфологема	130
Розділ 5. Культ предків і його образність	143
5.1. Первинна ієрархізація та її загробні прояви	143
5.2. Мегалітизм у контексті культу предків	148

5.3. Поховальний інвентар і священні атрибути першопредка	153
5.4. Мертва голова як втілення душі предка	161
5.5. Культ предків і містеріальні першовитоки театру	168
Розділ 6. Зрілі суспільства: ієрархія, влада, закон	179
6.1. Поховальний культ як віддзеркалення суспіль- них трансформацій	179
6.2. Царство Смерті і його володар	184
6.3. Потойбічна ієрархія. «Вісники» смерті та її «агенти»	191
6.4. Посмертний суд та «Книги мертвих»	197
6.5. Пекло – традиції посмертних покарань	207
Замість післямови	225
Ілюстрації	227
Показчик термінів і понять	262
Показчик географічних назв	265
Словник термінів	267
Summary	275

Смерть – компонент картини світу,
що існує у свідомості членів певного суспільства
в певний період.

А. Я. Гуревич

Потойбіччя, смерть, посмертя, загробне існування...

Ця сфера водночас табуйована і приваблива. Поети граються напівзабороненими символами. Представники так званої готичної субкультури захоплюються кладовищами, жалобною символікою і піснями про смерть. Сучасні художники на кшталт Дем'єна Хьорста роблять зі смерті та некротичності кітч. А кінематограф має чимало стрічок, що занурюють глядача у відповідну міфологему (варто згадати хоча б «*Dead Man*» Джима Джармуша, «*Сьому печатку*» Інґмара Берґмана чи «*Меланхолію*» Ларса вон Трієра). Тож бачимо, що цікавість до цієї теми є й донині.

У давнину ж над цими моментами замислювалося чимало філософів та поетів – в Елладі, Індії, Стародавньому Китаї. Смерть без покаяння страшила людину європейського середньовіччя. Натомість для японського послідовника *бусидо* смерть є типовим виходом із катастрофічної небезпеки «втрати обличчя» – себто категорією честі й моралі.

«Кожному буде по вірі його. Хто вірить в небуття – матиме небуття» – приблизно так казав булгаковський Воланд голові Берліоза.

Для представників традиційних суспільств смерть була лише переходом до іншого стану. Для культури, що відрізнялася від нашої, певні жорстокі для сучасного погляду вірування та звичаї могли вважатися первинним благом: адже вони допомагали суспільству існувати в довічній круговерті «життя – смерть»... Часто це було життя між двома миттями: миттю заспокоєння та миттю нової загрози – після якої воно може і не продовжитись!

Посвячені певних містеріальних кіл Стародавньої Греції переказували своїм сучасникам бурхливі переживання численних перероджень. Побутувала там і віра

у щасливих безсмертних із Гіпербореї – їхній вік лишався незмінним, а здоров'я неушкодженим, тому з плином часу вони стомлювалися від існування і припиняли його, кидаючись в море зі скелі. А от епікурейці боялися смерті, бо для них життя було разовим феноменом, після якого людина розпадається на атоми-корпускули і вже ніколи не поновить своє існування. Тому вони так цінували кожную мить своєї присутності в цьому світі. І саме тому такої популярності набули ідеї гедонізму.

Отже, для культурологів надзвичайно корисною є можливість вивчення категорії смерті в певних традиціях. Мова йде про широкий комплекс танатичних уявлень. Тобто не лише варіації віри в те, що чи хто чекає на нас там, а й саме ставлення до смерті і вмирання. Потойбіччя – це певний вимір часопростору, що відбився на ледь не всіх пам'ятках стародавньої культури. Особливо це стосується предметів із поховальних комплексів. За визначенням Арона Яковича Гуревича, *смерть – це індикатор типу культури*.

Навчальний курс «**Вступ до історичної танатології**» – комплексна культурологічна дисципліна. Цей посібник стане у пригоді студентам передусім у контексті згаданого предмета. Переконані, що матеріал буде корисним і для інших освітніх програм та дисциплін у межах історії, археології, філософії, мистецтвознавства, релігієзнавства, культурної антропології тощо.

Це видання не є «збіркою відповідей», радше дороговказом, набором орієнтирів. Воно вводить читача у проблематику, створює напрям для подальшого освоєння цієї теми.

Маємо надію, що, читаючи цей посібник, людина сповнюватиметься цікавістю і бажанням віднайти власне бачення, власні відповіді. Можливо навіть здійснити власне дослідження, яке полемізуватиме із запропонованими викладками. Це означатиме, що нашої мети було досягнуто.

ІСТОРИЧНА ТАНАТОЛОГІЯ: ВСТУП ДО ПРОБЛЕМАТИКИ

1.1. Термінологічний вступ

Thanatos (або, точніше, *Θάνατος*) – ім'я крилатого божества смерті в давньогрецькій міфології. Його рідний брат-близнюк – *Morpheus*, «Сон». За легендами, одного разу Танатоса впіймав та зв'язав хитромудрий герой Сізіф, таким чином призупинивши у світі вмирання; але втрутилися боги, Смерть повернув свої права, а богоборець мав після життя страшну відплату.

Отже, танатологія – це наука, що «вивчає смерть».

Смерть можна вивчати по-різному. В науці донині було кілька основних напрямів дослідження аспектів смерті та посмертного стану: медико-фізичний, психоаналітичний, історико-культурний тощо (А. Налчаджян пропонує окремий психологічний підхід, який нашого дискурсу не стосується).

Першими в науковий обіг на початку ХХ ст. термін «танатологія» ввели медики, власне, Г. В. Шор (1925). Представник старої медичної школи, він, зокрема, наполягав на максимально рішучих заходах медицини щодо боротьби за людське життя і відкидав саму ідею про легітимність *евтаназії* (цим терміном позначають добровільний відхід із життя невиліковно хворої людини).

Втім, схожі моменти розробляє і психоаналіз (приблизно з тих самих років). Найвидатнішими його представниками є, безумовно, Зигмунд Фройд і Карл Густав Юнг. Юнг, зокрема, відомий своєю концепцією колективного несвідомого, яка може пояснити спорідненість обрядів та образів людства найвіддаленіших територій. Дослідник брав участь в аналізі та перекладі «Тибетської книги мертвих» та склав психологічний коментар до тибетських практик межового досвіду. Взагалі, психоделічні переживання подекуди нагадують враження, почуті від людей, які помирали.

З. Фрейда цікавило припущення, що «метою всякого життя є смерть, і заходячи ще далі, що неживе існувало перед живим». У промові «Ми та смерть» (1915) та праці «По той бік принципу насолоди» він відходить

від свого звичного уявлення про первинність еротичного потягу в поведінці та підвалинах психіки людини; натомість пише про два протилежні потяги, між якими людина коливається впродовж усього життя – «Ерос» і «Танатос». Зрештою, «принцип насолоди, певно, слугує первинним потягам до смерті». З іншого боку, первісна людина не боялася смерті, оскільки, за переконаннями психоаналітика, вірила у власне безсмертя.

Порівняно недавно філософсько-культурологічного виміру фрейдівському психоаналізу надав Жак Лакан. Медичний та психологічний метод пробували поєднати у своїх дослідженнях Реймонд Моуді та Станіслав Гроф. Останній присвятив увагу порівняльному аналізу трансперсонального досвіду: змінені стани свідомості і стани клінічної смерті дають чимало схожих відчуттів людського «Я».

Нагадаємо ще раз, що поняття «танатологія», як «наука, що вивчає смерть», існує в різних базових вимірах: медико-біологічному, психоаналітичному та історико-культурному. Як випливає з назви посібника, нас на цих сторінках цікавить феноменологія сприйняття смерті саме в етноісторичному ключі. Ширше – культурологічному.

Чому йдеться саме про історію культури? Річ у тім, що вивчення традиційних уявлень про смерть та потойбіччя в архаїчних соціумах є сферою *історії ментальності*. Ментальність як така – це манера людей відчувати та мислити, це соціо-психологічні установки, способи світосприйняття, які змінюються надзвичайно повільно.

Сам термін *mentalité* ввели до наукового обігу Люсьєн Леві-Брюль та Люсьєн Февр. Нині ж ментальність є важливою сферою сучасної історичної науки та культурології як комплексного метазнання.

Згідно з Ароном Гуревичем, не існує якоїсь специфічної категорії джерел для вивчення ментальностей: будь-який текст або предмет, що виник за іншої доби, є свідченням, здатним пролити світло на відповідну свідомість. «Ментальність висловлює повсякденність колективної свідомості, не відрефлектованої та не систематизованої через цілеспрямовані розумові зусилля мислителів та теоретиків». Це ідеї, що несвідомо проявляються у людському середовищі. Фактично, саме ментальність спричиняє в людей певну реакцію на події у всесвіті і провокує в них певну відповідь – унікальну для конкретного поєднання ландшафту, господарства та соціальних зв'язків – у формі ритуалів, мистецтва, комунікаційних зв'язків та загальної мережі інтерпретацій як такої. Що ж це тоді може бути, як не царина культурологічного метазнання?

Запропоноване поле досліджень є цариною порівняння, аналітики та дешифровки комунікативних меседжів. Адже уявлення про смерть і посмертя можуть суттєво різнитися з-поміж сучасників навіть у межах одного етносу. За умов залучення діахронічного матеріалу на будь-якій території перед дослідником постає неабияке розмаїття поховальних культів, за кожним із яких стоїть певний обряд (чи сукупність обрядів), концепт та символічне поле. Їх системне дослідження так само варте уваги, як і аналіз міфопоетичних свідчень про смерть та посмертне буття.

Отже, на нашу думку, озвучені тези достатньою мірою засвідчили як актуальність запропонованої теми, так і необхідність цього навчального посібника. Втім, варто пояснити окремі моменти його структури та наповнення. Потрібно озвучити ті концепти і підходи, які стали автору в пригоді, і водночас окреслити аудиторії посібника коло тих науковців, чії дослідження з тієї чи тієї тематики варті уваги.

Почнемо з загальної історіографії.

1.2. Обґрунтування логіки викладу

1.2.1. Базова логіка викладу

Виклад матеріалу курсу «Вступ до історичної танатології» охоплює великий проміжок історії світової культури (саме так нам легше зрозуміти власну культуру), торкаючись і важливих аспектів сучасності (зокрема проблеми ставлення до смертної кари, етики хоспісів чи права на еутаназію та ін.). Втім, обмежений обсяг не дає змоги відтворити усе це на сторінках цього посібника. Підкреслимо, що його назва не дарма містить слово «вступ». Це саме введення, пролегомени до проблематики танатології в контексті історії світової культури. Згодом ми плануємо видання розширеного посібника з якомога повнішими матеріалами.

Було б логічно піти *«географічним шляхом»*, коли кожен розділ присвячений окремому етнокультурному регіону з його традиціями, і виклад має охоплювати основні сфери танатологічних уявлень цього регіону. Натомість ми свідомо пішли *шляхом категорій*: від певних базових понять про духовну сутність людини або практик поводження із мертвим тілом до ускладнення концепцій Потойбіччя – через культ предків і монументальні поховальні конструкції до формування складних філософських осмислень вселенської міри-Закону і персональної долі, загробного суду і посмертної винагороди тощо. Завершується огляд етико-есхатологічними концептами посмертної відплати зрілої давнини і не чіпає уявлення середньовіччя та пізніші.

Звісно, можна було б зосередитися буквально на двох-трьох найбільш показових для автора культурних традиціях, розкривши їх у всій можливій повноті. Це цілком слушно, коли йдеться про наукове дослідження, адже яскраві етнокультурні осередки, що демонструють складний комплекс танатологічних ідей, заслуговують на «персональні» оглядові монографії. Наразі ж йдеться про витоки, про первинний перетин традицій та базових ідей.

Автор зацікавлений, щоб аудиторія цього посібника, отримавши певну базу спостережень хоча б щодо двох десятків певних традицій, мала б стимул та бажання зануритися в їх аналіз самотужки і, зрештою, втілила б зазначену ідею спеціалізованого дослідження.

1.2.2. Етнокультурні виміри

Ще раз наголосимо: описати дві-три етнокультурні традиції (хай навіть в усій можливій повноті) – це замало; натомість зачепити абсолютно всі народи давнини і сучасної етнографії (хай навіть і по абзацу) – неможливо. Перш за все, тому, що складність уявлень про смерть, посмертя і потойбічне існування є нерівномірною. Нерівномірним постає і сам вектор свідомості: одні давні народи були більш схильні до символізму, інші – до раціоналізму, ще інші – до функціоналізму. І це лише поверхове розмежування.

Приміром, Австралія демонструє парадоксальне розмаїття вірувань, обрядів та концептів – зокрема і щодо смерті. Ця людність має господарсько-культурні традиції ще донеолітичного часу, що не могло не позначитися на їхніх міфах та уявленнях.

Є «консерватори» і в Африці, зокрема мисливсько-збиральницькі групи *бушменів* південних саван та збиральницько-рибальське плем'я *ельмолу* в Кенії. Однак проблема полягає в тому, що в народів Африки на дуже архаїчні шари мисливсько-скотарського світогляду здавна накладалися спершу близькосхідні розвинені уявлення (що породило зрештою вигадливу давньоєгипетську традицію), далі – християнські (які впливали на Південь та Захід з Єгипту, Ефіопії та Кенії ще від римських часів), нарешті – мусульманські.

Тож чимало антропологів ще донедавна були переконані в первинності монотеїстичних концептів у багатьох традиційних народів Африки. Так само і концепції посмертя можуть демонструвати незвичне поєднання зрілих ідей «релігій спасіння» явно державницького походження і наївних «пояснювальних» міфів збирачів та мисливців.

Це справедливо і щодо суспільного ладу центральноафриканських народів: багато з них «стрибнули» в монархічні утворення фактично з кам'яної доби (Бенін, Іфе та ін.). З комплексних суспільств традиційного світосприйняття в Африці варті згадки *йоруба* та *ашанти*.

Водночас ми майже не розглядаємо ані мезолітичні групи власне Євразії, ані мисливців Американського континенту, бо такий аналіз також потребує спеціалізованого дослідження. Втім, у Південній Америці була мезолітична група, яка увагу танатолога привертає одразу. Це чилійські риболови *чинчорро*. Вони робили вигадливі мумії за кілька тисячоліть до єгиптян. Отже, традиції бальзамування не пов'язані ані з цивілізаційністю, ані з культом сакрального царя.

Доколумбова Америка взагалі демонструє десятки яскравих культур і традицій. Втім, на цьому етапі ілюстрування етнокультурних паралелей так само варто обмежити найбільш комплексною та синтезованою традицією, де уявлення щодо посмертного виміру пронизують фактично усе відоме археологам мистецтво, значну долю урбаністичних композицій та обрядових форм повсякденності. Така традиція властива зрілим народам Мезоамерики: *майя*, їхнім попередникам *ольмекам*

та опосередковано – сусідам із групи *науа* (Теотіуакан, *тольтеки*, *ацтеки* тощо). Окрім цікавих технік муміфікації (*чинчорро*, *паракас*, *чачапойя*, *інки*), Південноамериканський регіон цікавий своїми храмово-поховальними і вотивними (посвячувальними) комплексами (*Чавін*), епікою та фаталістичною картиною світу (*мочика*).

Південно-Східну Азію ми не чіпаємо взагалі, так само як і айнів Тихого океану. Дотично згадуємо Полінезію в контексті черепів та звичаю «корабельних поховань», але не розглядаємо весь комплекс їхніх вірувань. На цьому етапі ми переконані, що такий енциклопедизм на цих сторінках не потрібен. А от категорії культури *Стародавнього Єгипту* як «класики» близькосхідного знання про посмертне існування проілюструвати необхідно: і в контексті бальзамування та муміфікації, і стосовно мандрів душі після смерті, і в контексті загробного суду та «Книги мертвих» тощо.

Так само варто проаналізувати й певну індоєвропейську спадщину, оскільки ми маємо до неї безпосередній стосунок. Це – архаїчні традиції в *індоаріїв* та в іранських народів (починаючи від степових *скіфів* і до *персів-зороастрійців*), певні аспекти *давньогрецьких* уявлень, танатичні виміри *кельтського* та *скандинавського* світів тощо.

Взагалі, в тексті посібника можна помітити чимало порівнянь зі стародавньою Скандинавією. Починаючи від славнозвісних вікінгів VIII–XI ст. н. е., через добу Вендель та час Інґлінгів (IV–VIII н. е.) і вглиб, до культур північної бронзи XIX–VI ст. до н. е. Автор свого часу присвятив увагу саме уявленням про смерть давнього населення зазначеного регіону, видавши серію тематичних статей і здійснивши відповідне дисертаційне дослідження.

Вважаємо, що з усіх європейських народів саме скандинавське населення демонструє сталий розвиток образів та концептів потойбічного світу і вмирання – від бронзової доби і до середньовіччя включно. Зрештою тут сформувалися доволі стрункі комплексні уявлення посмертного виміру, що відобразилось у добре збереженій епічній та міфологічній спадщині, в соціальних аспектах взагалі і в традиційному мистецтві зокрема, в поховальній обрядовості тощо.

Нашому регіону приділено менше уваги. По-перше, тому, що надто мало текстової спадщини лишилося від слов'ян. Особливо коли шукати хоча б відголоски спадщини дохристиянської. Отже, подібного до скандинавів комплексу танатологічних даних наші предки не демонструють. Тож якщо обирати між спорідненими мовними групами, наш вибір – спадщина давньогерманських племен. По-друге, східнослов'янську етнокультурну минувшину можна (і варто!) вивчати за допомогою досліджених сусідніх традицій. Окрім греків та скандинавів варті уваги згадані степові тюркські та іранські народи.

Тюркський світ ілюструють *тувинці* й *буряти*.

Іраномовні кочові *скіфи* хоча і бідні на текстову спадщину, але вона є в їхніх нащадків: *осетин* Північного Кавказу (епос про *нартів*).

Є вона і в споріднених скіфам *таджиків* та *персів* (авестійська традиція, викладена зокрема і в «*Шах-Наме*» Фірдоусі). Отже, маємо комплекси степового та північноєвропейського світоглядних блоків.

Попри нищення джерельної бази внаслідок примусової християнізації предків українців, ми маємо змогу відстежити власну традиційність через народи, які долучилися до її формування.

Згаданий регіон Кавказу – справді багатий на етнокультурні форми – також вартий окремої аналітики. Адже там нині живуть нащадки хаттів і хурритів, колхів та ассирійців, вірмени та івери/ібери – як вважають, представники давньосередземноморської людності. Є обґрунтовані версії початку індоєвропейського етнокультурного сплеску саме з цього регіону. Край найбільш раннього державного християнства і водночас – доволі архаїчних вірувань доби палеометалу демонструє примхливу світоглядну композицію, явлену як у соціальних структурах Кавказу, так і в одязі, мистецтві та обрядності. Тож нартівський світ *аланів-осетинів* слугуватиме єдиним «якорем» у цьому колоритному та різнобарвному осередку.

У контексті культу предків згадують і *Стародавній Китай* (у тому числі його зрілі концепції посмертя в пеклі-Діюй). *Тибет* нам цікавий саме своїм поєднанням місцевих шаманістичних вірувань та традиційного буддизму. А його так званий небесний похорон – вкрай архаїчна тафологічна практика – практикується донині!

1.2.3. Хронологічні межі дослідження

Цей посібник задумано і сплановано як базу для подальших розвідок. Саме тому багато уваги приділено архаїчним і традиційним суспільствам, починаючи від палеонтологічної первісності й закінчуючи етнографічними спостереженнями за консервативно-традиційними соціумами сучасності. Адже чимало елементів класичних релігійних традицій беруть початок у тотемістичних ритуалах і містеріальних діях культу предків.

Що ж до власне класичних релігій, то і буддизм, і даосизм, і ренгта зрілих концепцій Далекого Сходу постають матеріалом вже для зовсім інших спостережень. Те саме стосується зороастризму і маніхейства, іудаїзму і християнства, традиційного ісламу і суфійської філософії тощо. А зріле християнство має відповідну різницю в світогляді візантійця, католика та представника київського православ'я. Протестантський містицизм XVI–XVII ст. – взагалі інший всесвіт. І зовсім окрема доба – Просвітництво та Раціоналізм.

Отже, окреслені форми «зрілої» релігійності – *релігії Спасіння і посмертної відплати* – слід розглядати окремо. Тим більше – оспівану Ф. Ар'єсом кризу ставлення до смерті на межі XX ст. Тож є потреба розмежувати виклад і зазначеним проблемам присвятити увагу в окремому посібнику або в розширеному курсі лекцій.

1.3. Структура посібника

Текст посібника складається з шести розділів.

Як уже зазначено, зрілі сотеріологічні уявлення та їхній розвиток у середні віки та за модерної доби до нашого розгляду не входять. Тож основний виклад зачіпає певні архаїчні шари уявлень про позатілесну людську сутність, її можливості та комунікативну зону; далі – виміри первісного часопростору в контексті смерті й Потойбіччя; нарешті – відгомін цих уявлень у первісних суспільствах, комплексних та ранньодержавних, зокрема у формах поховального обряду, поховальних споруд та конкретних ідеологічних концепціях.

Розділ 1 присвячено вступним пояснювальним аспектам та історіографії, розділ 2 – базовій тафології. За визначенням Юрія Смірнова, це, «з одного боку, сума традиційних знань будь-якого конкретного суспільства про форми та способи поведінки з померлими, і зокрема про їхнє навмисне поховання, а з іншого – вивчення цієї сфери діяльності людини».

Ю. Смірнов виділяє кілька десятків типів поведінки з тілом, проте є два основні алгоритми – *консерваційний* та *деструктивний*. Перший зумовлює зберігання мертвого тіла і став основою як печерних поховань, так і ґрунтових могил, кам'яних гробниць та склепів з одного боку, а з іншого – форм посмертної консервації від біохімічного бальзамування дубильними сполуками до муміфікації через висушування, коптіння та засолення. Проте ми розбиваємо ці два напрями другим, деструктивним вектором, який також має два базові поховальні вияви: зумисна руйнація трупа (типово – *екскарнація*, себто розчленування) та його кремація (тілоспалення).

Ці дві пари добре уявляти хрестоподібно. Саме в курганах знаходять ретельно підготовлені до «вічного сну» тіла похованих через інгумацію, і там само можна віднайти традицію зумисної посмертної руйнації. З іншого боку, є максимальна спроба зберегти тілесність через таксидермію та муміфікацію, і є максимальна спроба прибрати будь-які сліди трупа шляхом його спалення.

Так звані повітряні поховання варто виділяти окремо, бо за ними лежить певна дуже архаїчна світоглядна традиція. А от поховання в болотах – лише проміжне між покаранням та вотивним підношенням божествам, тож як окрему поховальну традицію ми їх не розглядаємо. Проте нам була цікава сама по собі характерна для них природна муміфікація, що і відображено у тексті.

Що ж до кремації, то окрім власне світоглядних особливостей самого процесу цікавим є аспект зберігання спалених решток. Щодо поховальних урн є кілька важливих спостережень, які ми виклали наприкінці розділу 2.

Розділ 3 присвячено духовній позатілесній сутності людини в контексті архаїчних уявлень. По-перше, варто наголосити, що в таку сутність вірять абсолютно всі народи. Тобто всілякі раціоналістичні та атомічні теорії – зріла, де в чому кризова свідомість. По-друге, всі ці категорії «душі», «духу», «тіні» є тілесними і сприймаються чуттєво – давні люди не вважали їх нематеріальними! Вони такі самі матеріальні, як пара, вогонь або туман. З цих моментів починається виклад.

Продовжує його обґрунтування ідеї двох душ в архаїчній свідомості.

Хоча різні традиції нині являють нам різну їх кількість, а окремі світоглядні традиції взагалі вчать «парціальності» душі (тобто свою душу має кожен людський орган), та все ж таки вважаємо доцільним прислухатися до тез Михайла Косарева щодо двох базових векторів: *верхня сутність, світла «душа-пташка», і сутність нижня, темна, «тіньова»*.

У подальшому вони дробилися. Навіть у народів Сибіру, яких розглядає М. Косарєв, «нижній аспект» часто представлений окремо мовильним «духом», окремо «тінню», що живе у нижніх, інфернальних сферах, і окремо трупом, який подекуди може «оживати» й турбувати рідню (фактично, аспекти «активної некротичності»). Втім, для автора посібника очевидно, що це аспекти однієї полярності.

Опосередковано це нам являють вірування єгиптян. Їхня тіньова душа *ка* водночас мандрує потойбічною сферою Дуат, але вона ж оживляє мумію і вона ж може одухотворити статую в гробниці. Натомість промениста «душа-пташка» витоково мала відразу линути у зоряні простори першопредків на північному краю неба. В подальшому це стало справедливо лише для категорії *ах*, яку тимчасово монополізували боги та обожнені царі. Далі історія повторилася з аспектом *ба*: це двійник згаданої променистої душі, що також літає, але тільки цим світом. Гробниця – його дім, і він може набувати будь-якого вигляду. Згодом почали вважати, що будь-який померлий володіє всіма цими аспектами. А на додаток до них ще й одухотвореною «совістю-серцем» (*еб*), магічною силою імені (*рен*), власне тінню (*шут*) і ще декількома аспектами пізньоєгипетської есхатології.

У розділі ми розглядаємо ще кілька традицій, за якими можна відстежити категорії різних душ, починаючи від африканських традицій аканті й до давньоскандинавських «єдичних» уявлень тощо. Щодо етнічної конкретики, вважаємо, що певну наочність тут дає контраст традицій народів, які належать до різних ландшафтних та господарсько-культурних ареалів. Давньоєгипетська нільська цивілізація – й африканські традиційні скотарі (як потенційні аналоги предків єгиптян, носіїв культури Бадарі); традиційні степові тюркські народи епічного складу ментальності – та зовсім інша епіка в народів Північної Європи тощо.

Окремо згадуємо аспекти крові як носія душі. В цьому ракурсі варто розглянути культуру доколумбових майя, що просякнута аспекти

тами родової ментальності, генеалогічної обрядовості та жертвоприношень власної крові.

Розділ 4 присвячено просторовим вимірам посмертя. Здійснено спробу відстежити генезу архаїчних уявлень про загробний світ – і Потойбіччя взагалі – в образах печери, лабіринту і зоряного неба. Означені образи вплинули як на подальшу іконографію, пов'язану з цим виміром, так і на саму поховальну обрядовість людства в найвіддаленіших кутках Ойкумени. Зокрема «печерний вимір» пронизаний асоціаціями живої істоти, ненажерної пащі та лона, що породжує, водночас. Лабіринт так само має зв'язок із символом печери (її заплутаних ходів тощо), але водночас – і з мушлею. Чи не тому в багатьох традиціях мушлі та їхні зображення знаходять саме в похованнях. У згаданих майя божество із мушлею на спині є прадавнім володарем потойбічного краю Шибальба. Нарешті, зоряне небо – об'єкт цікавості доволі давніх суспільств. Саме там первинно мислився край предків, а Молочна ріка – наш Чумацький шлях – є давнім образним втіленням шляху до *того* світу.

Різні етнокультурні традиції так само по-різному мислять і навантаження сторін світу в контексті смерті й потойбічного краю. Втім, особливе значення Півночі для нашої півкулі варто усвідомлювати також і через зазначену символіку «зоряного краю предків», центром якого природно вважали непорушну Полярну зірку – «небесний гвіздох».

Поділ всесвіту на три зони є універсальним, але в одних народів закріпилася потрійність – верхній благий світ богів, середній світ людей та хтонічне нижнє Потойбіччя, натомість в інших залишився певний бінарний консерватизм. Приміром, у скіфському всесвіті зловісними хтонічними рисами означений як нижній світ, так і верхній. Недарма їхнім комплексним уособленням постає страж Потойбіччя грифон, котрий зазвичай шматує представників середнього світу (люди = копитні) на пам'ятках степового звіриного стилю.

Категорія межі – суттєвий чинник як ініціацій, так і поховального ритуалу. Люди здавна усвідомлювали процеси переходу до нового стану саме як певне додання межі, кордонів тощо. Окремий ракурс пересування між зонами Потойбіччя, додання межі й багатьох інших згаданих аспектів дає мотив катабасису – мандрівка живого героя до загробного світу.

Нарешті, уособлення просторових вимірів Всесвіту – монументальні споруди. Певні закономірності їхньої подібності мають підґрунтя загального походження (первинні категорії часу, простору, «axis mundi» та ін.), натомість внутрішній символізм відбиває суттєві регіональні та етнокультурні відмінності.

Наступні два розділи аналізують ієрархізовані уявлення комплексних та ранньодержавних суспільств.

Культь предків, на нашу думку, пов'язаний зі складними формами соціальної організації, де сакральні персони в громаді вже виділяються,

але найбільший вплив від них очікується не за життя, а після смерті. Це усвідомлення могло наштовхувати людей на складні обрядні форми, на монументалізм штучних витворів та чимало способів вигадливої образотворчості. В цьому контексті ми торкнемося мегалітичної традиції ранньо- та пізньонеолітичної людності Європи. Але ми не вважаємо за потрібне робити глибинний еккурс по мегалітичних пам'ятках окремих регіонів, формулювати етнокультурні відмінності тощо. Мова йде про систему світобачення.

Так само системою світобачення постає шаманізм. У широкому розумінні, за Мірчею Еліаде, – це *екстатичні практики, спрямовані на комунікацію з потойбічними мешканцями* (духами, предками, душами померлих, божеств тощо). Віра в можливість комунікувати з представниками Потойбіччя та маніпулювати власною концентрованою позатілесною сутністю лежить у чималій кількості обрядів та ритуалів як традиційних соціумів, так і ранньодержавних. Сюди ж варто відносити і моделювання людиноподібних фігур та масок у контексті вмістилища «духа предків». Практики «оживлення» цих витворів, а також певні містеріальні дієства за їхньою участю лежать в основі театрального мистецтва, а потреба в натуралістичній подібності померлого предка через посмертне моделювання обличчя в єгиптян, римлян та індіанців-мочика призвела до розвитку портретного мистецтва тощо.

Окрему увагу приділено культу мертвої голови. Адже в багатьох традиціях саме голова є основним вмістилищем позатілесної сутності індивіда. Це вплинуло як на увагу до власне мертвих голів у ритуальній традиції (аж до мистецтва голів-трофеїв), так і на традиції масок та потретизму в різних народів. І в коренях усього цього лежить культ предків.

Останній розділ значно ілюстративніший щодо етнічних традицій. Загробний світ описано по регіонах, наведено порівняльну характеристику його представників та управителів, проаналізовано їхні трансформації як відображення загальних соціальних процесів тощо. Здійснено короткий порівняльний аналіз текстів, відомих як «Книга мертвих». Традиційно мова йде про єгипетські «Промови до шляху у денне світло» і тибетське «Бардо Тхьодол». Втім, поліхромний розпис поховальних посудин майя Мезоамерики свого часу повною мірою виявив право долучитися до списку так званих «Книг мертвих» – окрім власне зображень, які в деталях ілюструють потойбічні простори Шибальби та її мешканців, майже повсякчасно маємо так звану базову формулу Відродження, здійснену по вінцю посудин майянською ієрогліфікою.

Значну увагу приділено непростим проблемам Стародавнього Єгипту, а також північноморській протоцивілізації раннього середньовіччя на прикладі Ісландії доби родових саг. Обидві етнокультурні традиції упритул наблизилися до соціально-світоглядних трансформацій, характерних для так званих аксіальних цивілізацій (за Ясперсом), що зокрема

відобразилося в їхніх уявленнях про посмертну долю та персональну відповідальність індивіда.

Власне «аксіальні культури» демонструють значний рівень раціоналізму та певне розмаїття філософських концепцій, які значно ускладнюються в традиціях світових релігій. Тому танатологічну діалектику класичного Китаю, пізньої античності, західного та візантійського християнства, класичного ісламу та суфізму, буддистських шкіл останніх двадцяти століть тощо не розглянуто в цьому посібнику. Втім, курс з «Історичної танатології» безумовно їх торкається. Розширена версія посібника охопить увесь спектр уявлень про смерть та посмертя.

1.4. Базова історіографія питання

На сьогодні в межах різних сфер гуманітарного знання розроблено фундаментальні підходи до вивчення системи сприйняття смерті в традиційних культурах. Світоглядні установки архаїчних суспільств щодо смерті вивчають упродовж XIX–XX ст. етнологи, фольклористи, історики, археологи, мовознавці, представники культурної та історичної антропології тощо.

Чималий внесок до релігійно-історичного вивчення системи уявлень щодо смерті та Потойбіччя в населення давньої Європи дохристиянської та ранньохристиянської доби зробили Дж. Фрезер (концепція наскрізних релігійних мотивів священного вмирання), Д. Анучін (дослідження поховального транспорту в народів Євразії), Д. Зеленін (систематика слов'янських міфологічних персонажів, пов'язаних зі смертю та Потойбіччям), О. Фрейденберг (семіотика образів і метафор первісної свідомості), В. Пропп (системна реконструкція генези фольклорних мотивів від обрядів переходу), С. Токарев (структурний аналіз архаїчних світоглядних систем людства згідно з марксистською історичною школою) тощо.

Структурно-семіотичні дослідження пам'яток архаїчного мистецтва та поховальної символіки услід за Б. Рибаківим (світогляд енеолітичних культур, старожитності Київської Русі), В. Равдонікасом та К. Лаушкіним (неоліт-бронза Балтійського ареалу та Карелії) здійснювали: Д. Раєвський (на скіфському археологічному матеріалі), В. Збенович (за пам'ятками Трипільської культурної спільності) та А. Голан (за пам'ятками мистецтва та мовними аналогіями народів Старого та Нового світу).

Проблемі уявлень про смерть та Потойбіччя у світоглядних системах конкретних традиційних суспільств присвячено праці українських науковців: О. Потебні, І. Франка (мовно-фольклористичні реконструкції), М. Жуйкової (лінгво-культурологічний підхід), Ф. Андросюка, Ю. Павленка, М. Поповича, С. Пустовалова, М. Чмихова (комплексні історико-культурні реконструкції).

Отже, на теперішній час розроблено ґрунтовні методологічні засади вивчення світоглядних засад архаїчних суспільств, уявлень про смерть і Потойбіччя, зокрема через структурно-семіотичні дослідження в галузях культурної антропології та археології.

Масштабною полідисциплінарною працею є, наприклад, «Дослідження в галузі балто-слов'янської духовної культури: Поховальний обряд» (М., 1990). Матеріали збірки охоплюють сфери як етнології та етнографії, так і археології, фольклористики, палеолінгвістики, семіотики культури тощо (звертаємо увагу на статті таких фахівців, як О. Байбурін, Г. Левінгтон, Вяч. Іванов, О. Седакова, Ю. Смірнов тощо).

У соціокультурному плані вирізняється стаття Ю. Павленка з ґрунтовної збірки «Поховальний обряд давнього населення України» (К., 1991). Дослідник у своїх працях розглядає глобальні реконструкції цивілізаційних процесів, наслідки міграцій, етнокультурні трансформації тощо. Все це відображалось на посмертних уявленнях давнини.

Кільканадцять років тому в Росії видано ґрунтовну збірку з методики реконструкції поховального обряду і тих уявлень, що лежать за цим: «Поховальний обряд: реконструкція та інтерпретація давніх ідеологічних уявлень» (М., 1999). Особливої уваги в цій збірці в контексті матеріалу посібника заслуговують статті таких авторів, як О. Антонова, В. Гуляєв, В. Ольховський тощо.

Чудовою ілюстрацією синтезу різних наукових сфер для комплексного пізнання з танатології є львівська збірка «*Thanatos: Студії з інтегральної культурології, № 1*» (1996). Звертаємо увагу на ґрунтовний огляд коваріацій сприйняття смерті як індикатора типу культури від Романа Кіся; аналіз виявлення ставлення до смерті в архаїчних мовленнєвих формах від М. Жуйкової; спостереження М. Маєрчик щодо орнітоморфних уявлень про душу тощо.

Бачимо, що на межі ХХ–ХХІ століть представники як етнологічної, так і історичної науки цікавляться аспектами ментальності, свідомості представників того чи іншого соціуму тощо. Оскільки подібні завдання вимагають комплексного підходу, до досліджень такого роду залучають усе більше джерел із різних галузей, різних сфер гуманітарного (і не лише) знання.

Аспекти філософії культури та сучасної образотворчості в контексті категорій смерті розглядають дослідники М. Уваров і А. Демічев у збірці «*Фігури Танатоса: мистецтво «мирання»*» (1998). Непогані оглядові роботи створили С. Рязанцев («*Танатологія – наука про смерть*», 1994) та В. Янкевич («*Смерть*», 1999). Вони торкаються широкої сфери танатології, у тому числі нашої повсякденності, та чималої кількості побутових звичаїв, які нас оточують. Аспекти ж психологічної танатології (*Увага! Не плутаємо з танатологією в психоаналізі!*) розглянуто в цікавому дослідженні сприйняття смерті А. Налчаджяна (2004).

Про новітні розробки істориків, філософів та соціологів зі згаданої проблематики можна прочитати в докладній узагальненій монографії М. Шенкао «Смерть як соціокультурний феномен». На її сторінках автор подає фундаментальну історіографічну та бібліографічну довідку з вивчення питання, його теоретичні викладки видаються виваженими та науково-конкретними.

Що ж до термінологічного апарату, то в танатологічному контексті найкращі узагальнення та лексикологію знаходимо у Ю. Смірнова. Саме він ввів до обігу в радянській науці термін «*тафологія*». У своїй капітальній праці «*Лабіринт: морфологія зумисного поховання*» дослідник розробляв тафологічну систематизацію на базі практик народів та культур світу від найдавніших часів. Конкретними текстами проілюстровано базову тафологічну модель. Також Ю. Смірнов склав масштабний словник танатологічної лексики.

Окремо варто присвятити увагу конкретній бібліографії, корисній у межах запропонованого дослідницького поля.

Передусім назвемо праці з культурної антропології та порівняльної етнології. І почати варто, певно, з таких звичних для культурологів та антропологів імен, як Джеймс Фрезер та Едвард Тейлор.

Останній досі актуальний у контексті кодифікації традиційних уявлень на анімістичні й тотемістичні, чи то фетишистичні. Втім, зрозуміло, що його наївний еволюціонізм має бути суттєво скореговано, що і здійснювали згодом Леслі Уайт та його послідовники.

З-посеред радянських дослідників ці ідеї по-своєму розвивали славетні фахівці В. Пропп та С. Токарев. Втім, знову ж таки, маючи приголомшливу ерудицію та енциклопедизм, вони часто звертаються до надто наївних порівнянь і ототожнень. Однак запропонований ними фактаж не можна не брати до уваги, тому їхні праці ми впевнено рекомендуємо для ознайомлення.

Власне, донині актуальною є праця В. Проппа «*Історичне коріння чарівної казки*» (1996). До ідеї, що коріння казок приховане в традиціях ініціацій, чимало антропологів нині ставляться скептично. Але не менш наївним є давнє переконання, що казкою стає zdeградований міф. Найчастіше міф, казка та ініціація існують паралельно і живлять одне одного.

Певно тут має рацію Мірча Еліаде, коли каже, що *міф* покликаний тлумачити *всесвіт* і *місце* в ньому людини *взагалі*. Натомість ініціація дає змогу індивіду проходити певні стадії змін, наче фази росту комах чи пори року. *Кожна така зміна є вмиранням*, але не остаточним. Принаймні, якщо людина добре знається на базовій міфологемі, її принципах та її втіленнях. І саме казка допомагає ці принципи проілюструвати на побутово-пригодницькому рівні. Вона ніби готує людину до майбутнього вмирання і у такий спосіб *дійсно* має зв'язок з ініціаціями, проте не зумовлює їх і не породжує! І навпаки, ініціація

не породжує ані казку, ані міф, бо алгоритм її обрядовості саме на них і базується.

Арнольд ван Геннеп у класичній праці «Обряди переходу» зазначає, що «сакральне в слаборозвинених суспільствах охоплює майже всі етапи життя». При цьому впродовж свого життя індивід проходить через певну поетапну соціалізацію, набуваючи щоразу нового статусу. Для подолання цих етапів існують певні «перехідні обряди», як-от: народження, статевो-вікова ініціація, весілля, смерть та певні інші. Тож «обряди вмирання у минулому світі та воскресіння в новому... становлять найдраматичніший зразок обрядів переходу».

Власне ж ініціаціям присвячував увагу згадуваний С. Токарєв. Рекомендуємо його текст «Ранні форми релігії» (1990). Розглядаючи матеріали первісності і традиційних суспільств, дослідник бере всі ті категорії, які за століття до того розбирали Едвард Тейлор і його школа – тотемізм, магізм, шаманізм, нагуалізм, промислові культи і культ предків, таємні союзи і культи вождів, поховальну обрядовість тощо, – і розглядає їх із позицій марксистського структуралізму. Нині певні його тези нам видаються де в чому наївними, а декотрі – занадто упередженими. Проте навряд чи хтось із сучасних етнологів заперечить, що, торкаючись проблем архаїчної свідомості та обрядовості, без спостережень Токарєва обійтись не можна ніяк.

Скажемо також, що саме С. Токарєв був упорядником славетного двотомника «Міфи народів світу» (1997), в яких так само чимало статей присвячено саме аспектам посмертя, загробного світу та його мешканців.

Ведучи мову про архаїчні форми світобачення та філософії, не можна не згадати дослідницьку спадщину Мірча Еліаде. Звісно, певні його праці тенденційні, але загальні спостереження за традиційним світоглядом і аспектами міфологічності світосприйняття донині подекуди є своєрідним каноном. У контексті цього посібника особливо корисною буде його монографія з шаманізму («Шаманізм, архаїчні техніки екстазу», 2000).

Цікавим і корисним з огляду на заявлену тематику вважаємо компаративний екскурс під редакцією Н. Арутюнова про аспекти ментальності зрілих суспільств на прикладі уявлень про долю («Поняття долі в контексті різних культур», 1994).

Варто назвати й окремі праці з архаїчних та первісних форм свідомості. Зокрема становленню раціональності та структурних форм свідомості приділяє увагу Фрідхарт Клікс у тексті 1980-х років «Мислення, що пробуджується: біля витоків людського інтелекту». Проблеми посмертя там не чіпаються, але проговорюються ті зміни, ті ключові трансформації, які вірогідно й давали змогу людям різних регіонів світу доходити спільних концептів.

Ілюструє такий паралелізм фахівець із фольклористики Юрій Березкін. Його праця про міфи Старого та Нового світів є власне прикладом фольклорної компаративістики. Добре видно чимало суттєвих

паралелей, які навряд чи могли виникнути самі по собі. Дослідник не вірить у незалежне, ізольоване самозародження ідей та міфологічних образів. На його думку, вони мали спільне міфологічне підґрунтя, яке сягає часів верхнього палеоліту, і при цьому ніяк не фінальної фази (бо сліди заселення Америки пов'язані вже з ХХХ тисячоліттям до н. е.). Інша праця Березкіна стосується вже більшою мірою американських суспільств і розглядає саме посмертні уявлення. Це нарис «*Чорний пес понад річкою сліз: деякі уявлення щодо шляху до світу померлих в індіанців Америки та їхнє євразійське коріння*». І там також показано цікавий паралелізм із міфами та легендами Східної, Південно-Східної та Південної Азії.

Наступна група джерел стосується культури повсякденності.

Передусім радимо класичну працю Юліуса Ліпса «*Походження речей*» (написана в середині ХХ ст., російський переклад 2003 р.). Цікаві етнографічні паралелі дають змогу простежити генезу знайомих нам категорій жалоби, поховальної обрядовості, об'єктів посмертної емоційної прив'язаності тощо.

Значну увагу приділено тематиці обрядів та світу речей у повсякденності в працях сучасного російського семіотика культури А. Байбуріна. Зокрема він вказував на взаємоперетин таких «перехідних» обрядів, як похорон, весілля та народження. При цьому сюжет смерті та воскресіння є основою т. зв. серединних обрядів, інші ж належать до «крайніх» обрядів, які виступають як план змісту «серединних».

У межах історичної науки ХХ ст. принципово новими постали наукові засади представників «школи анналів» (Ж. Ле Гофф, М. Блок, Р. Шартє). Вони вивчали не просто «історію подій», а перейшли до «історії ідей» – власне, історії повсякденності. На нашу думку, це була типова культурологія, яка змогла «розбавити» сухуватий історичний фактаж, наблизити його до людини як виміру пізнання. Власне, згадані автори досліджували, які ментальні категорії керували тими чи тими елементами людської повсякденності (для них полем вивчення було, зокрема, зріле середньовіччя).

У 1970-ті роки з'являється фундаментальне дослідження Філіпа Арієса «*Людина перед обличчям смерті*», де історик-марксист аналізує документи, хроніки, епітафії, свідчення та картини мистецтва з XII по XVIII і далі, аж до нашого століття. Він поділяє ставлення до смерті у Європі на кілька фаз: т. зв. «Смерть приручена», «Смерть своя», «Смерть твоя» та ін. Втім, праця мала й чимало вад, на які звернули увагу такі дослідники, як А. Гуревич та М. Федорова. Зокрема, в роботі не враховано «мовчазний» підтекст основного загалу тієї чи тієї верстви населення, а автор звертався переважно до свідчень про дворян і духовенство, чи навпаки – переважно бюргерів у XVIII–XIX ст.; ментальних реліктів архаїчної свідомості на Півночі Європи Ф. Арієс не торкався взагалі, – про що й зазначав А. Гуревич.

Радянські фахівці А. Гуревич та Ю. Безсмертний на межі 80–90-х років ХХ ст. також обґрунтували теоретичні засади вивчення історії європейських ментальностей та, зокрема, уявлень про смерть і помертя.

На думку А. Гуревича, саме *сприйняття смерті* є визначною темою дослідження людської ментальності, поряд із такими новітніми для істориків темами, як «час», «простір», «шлюб», «сім'я», «сексуальність», «жінка», «дитинство», «хвороба» тощо. До цього ж варто додати вивчення в танатологічному контексті уявлення про житло, їжу та питво, ставлення до снів та видінь, проблему страхів та кошмарів, почуття гумору, сприйняття кольору, запаху, звуку, уявлення про долю, випадок, удачу тощо. Радянський історик формулює тезу, що вивчення установок щодо ставлення до смерті, які заслуговують на увагу й самі по собі, може пролити світло на установки людей щодо життя і основних його цінностей.

Варті окремої уваги розвідки з традиційного світосприйняття, зокрема тюркського світу. У колективній монографії *«Традиційний світогляд тюрків південного Сибіру»* (1988) автори ретельно і без ускладнень вивели базові структури і образи тюркського світу, відображені в епосі, одязі, житлі, звичаях та практиках тощо. Аспекти смерті тут є частиною існування в циклічному часопросторі. Нижче ми скористаємося декотрими цитатами з цього джерела.

Шаманізм та культ предків на матеріалах Південного Сибіру і Алтаю дають змогу побачити засади багатьох форм культури первісних мисливців. Зокрема, такий аналіз здійснює М. Косарєв у відповідній праці (2008). Він ілюструє тезу про витоковість бінарності поняття «душа» і її подальше подрібнення, що розвиваємо і ми у цьому виданні в подальших розділах.

Комплексні архаїчні уявлення в слов'янському матеріалі відшукали Б. Рибаків (*«Язичництво Давньої Русі»*, 1988), М. Попович (*«Світогляд давніх слов'ян»*, 1985), В. Писаренко (*«Велес-Волос в слов'янській традиції»*, 1997) та Н. Велецька (*«Язичницька символіка слов'янських архаїчних ритуалів»*, 2003). У цих працях міститься чимало глибоких спостережень щодо давньослов'янських старожитностей у контексті архаїчних обрядів та звичаїв, культу предків, поховальних ритуалів тощо. Втім, наш посібник не торкається такого матеріалу із зазначених вище причин. Вкажемо лише на статтю В. Громова з книжки Н. Велецької: *«Інша гуманність: до питання щодо психології смерті в архаїчних та сучасних культурах»*, що може бути корисною як база для усвідомлення аспектів вивчення смерті, базових засад історичної танатології тощо.

Також варто послатися на працю російського етнографа межі ХІХ–ХХ ст. Д. Зеленіна про померлих неприродною смертю та русалок. Саме йому належить найбільш обґрунтований висновок про те, що «померлих поділено в народних віруваннях на два різко відмінні

розряди: померлі пращури, з одного боку, і померлі передчасно неприродною смертю – з іншого». Д. Зеленін докладно аналізує усі типи слов'янських вірувань про заложних небіжчиків; далі наводить порівняльну характеристику західноєвропейських вірувань, після чого змальовує обрядові особливості поховання заложних мерців та поминки. Заключний розділ присвячено порівнянню русалок та заложних небіжчиків; унаслідок формулюється теза про їхню спільну природу як «невдоволених» мерців.

Про саму ж проблему «невдоволених» мерців варто почитати в статтях Н. Березової (за скандинавськими переказами про дравгів) та Л. Виноградової з балто-слов'янської етнографії, а також в археологічних нарисах щодо поховань «специфічного типу» (чи то «девіантних» поховань) у Східній Європі. Пошлемося також на статті С. Єлпашева та М. Мончинської.

В. Антонова, зокрема, пише про характерні аспекти світогляду давньоземлеробського населення. З декотрих питань дослідниця веде полеміку з викладками В. Алюкшина в його праці *«Соціальна структура та поховальний обряд давньоземлеробських суспільств»* (1986).

Щодо іконографічних принципів давньоземлеробського населення, відображення міфу в орнаментиці та композиціях пам'яток неоліту-бронзи радимо працю Арієля Голана *«Міф та символ»* (1993). Е. Лаєвська розглядає світоглядне коріння двох векторів зазначеного часу: космосу культур мальованої кераміки та мегалітичного світогляду (*«Мегаліти і кераміка»*, 1997).

Доволі показовим є зіставлення індоіранського та скіфського світу. Пошлемося на праці В. Абаєва та Ж. Дюмезіля, Г. Бонгард-Левіна та Е. Грантовського, Є. Кузьміної та багатьох інших. Власне давньоскіфському світогляду та іконографії приділяли увагу С. Бессонова та Д. Раєвський.

Останній здійснив структурно-семіотичну розшифровку звіриного стилю кочовиків і дослідив чимало специфічних елементів їхнього ставлення до смерті і вмирання, відстежив у епосі міфологеми появи смерті тощо. Цю естафету продовжують розвідки Г. Вертієнко, причому саме в танатологічному ракурсі.

Взагалі перелік оглядових компендіумів про смерть у традиційних міфологіях варто було б почати з праці німецького релігієзнавця довоєнної доби Карла Клемена *«Життя померлих у релігіях людства»* (1920). Перед читачем його нариса розгортається картина «інакшості» смерті як незворотної «зміни». Втім, смерть постає, згідно з розробками К. Клемена, не фіналом, а *продовженням*, початком новітнього – смерть як «чуже» обертається «новим».

О. Івік створив оглядовий популярний нарис з історії та географії загробного світу (2010). Зазначимо, що, на жаль, тут можна віднайти

чимало суджень, вирваних із контексту, тож цю працю варто читати підготовленим читачам, котрі усвідомлюють, яке твердження звідки випливає.

В. Петрухін підготував комплексне оглядове видання *«Міфи про загробний світ»* (2010), написане цікаво, професійно і зі знанням справи. Текст демонструє уявлення про смерть у різних народів світу.

К. Герасимова аналізує традиційні вірування тибетців (1989). І хоча ламаїстичний буддизм є зрілою релігією і не мав би входити до нашого аналізу, але дослідниця віднаходить у його концептах глибинні архаїчні нашарування ідей давнього сибіро-алтайського населення. Зокрема – про множинність душ та різновекторність їхніх пересувань та інших проявів (що традиційний буддизм, звісно ж, заперечує).

Чорношкірі народи Африки так само постають доволі показовими у певних концептах осмислення загробного світу. Про їхню космологію та уявлення щодо предків пишуть, зокрема, Ф. Егбунн, Дж. Мбіті та С. Моро.

Втім, порівняльний аналіз африканських традицій не є нашою метою, що ми аргументуємо окремо. Те саме стосується народів полярного поясу (починаючи від саамів Європи, через нганасан та юкагірів і до чукчів та ескімосів Євразії та Америки). Не є предметом нашого аналізу племена і народи Південної та Південно-Східної Азії, а також острівні суспільства Мікронезії та Полінезії, Нової Зеландії тощо. Ми не порівнюємо концепти індіанців прерій та лісової смуги Північної Америки, комплексних суспільств тихоокеанського узбережжя чи то аризонських мешканців печерних публо, тубільців Амазонії та Вогняної Землі тощо. Хоч автор і усвідомлює, що концепти смерті в народів доколумбової Америки надзвичайно укорінені, і чимало культур це демонструють доволі виразно.

Для ілюстрації цієї тези ми обрали найбільш показовий та комплексний, як на нашу думку, світогляд мезоамериканського народу майя та їхніх сусідів. Також до кола нинішнього аналізу входять і певні прояви посмертних практик архаїчних мешканців узбережжя Перу та Чилі.

Із російськомовних матеріалів радимо статті й монографії Р. Кинжалова, Ю. Березкіна, В. Гуляєва, Г. Єршової та А. Бородатової. З їхніх робіт можна дізнатися про фратріально-родові концепти давніх америндів та їх втілення в іконографії – зокрема загадкових геогліфів пустелі Наска, пірамідах та стадіонах для гри в м'яча, кришці суперечливого, але дуже логічного в своїй символіці саркофагу майя з Паленке тощо.

У цьому плані дуже корисними можуть бути розробки Галини Єршової. Дослідниця здійснює глибокі спостереження стосовно циклічно-родових уявлень мезоамериканських суспільств. Образи та симво-

лізм пронизують усю їхню предметну та образотворчу сферу, і переважно це саме аспекти смерті та переродження.

Стосовно давніх шумерів та вавилонян пошлемося на ґрунтовні спостереження скандинавського сходознавця Т. Якобсена «*Скарби Пітьми*». Новітні дані щодо шумерських ритуалів можна почитати у В. Смельянова.

Давній Єгипет досліджують чимало фахівців і ще більше ентузіастів. Саме праці останніх вийшли за недавні десять років масовими накладами. Тому звертаємо увагу читачів на критичність інформації, яку вони вибирають. Має бути фільтр сприйняття, а на додаток до нього – знання про автора. Приміром, аналіз текстів єгипетської «Книги мертвих» славетного єгиптолога М. Чегодаєва – це зовсім не одне й те саме, що коментарі від містично налаштованого філолога О. Шапошнікова. Адже студентство полюбляє посилається на його висновки стосовно категорій душі в давніх єгиптян. Втім, досить відкрити класичну працю Германа Кееса «*Заупокійні вірування давніх єгиптян*», щоб пересвідчитись у тенденційності та неаргументованій категоричності багатьох узагальнень пана Шапошнікова.

На окрему увагу заслуговує образність давньоєгипетського заупокійного культу. В цьому контексті відсилаємо до праць Миколи Тарасенка та Андрія Большакова. М. Тарасенко присвятив увагу цікавим образам та символам віньєток «Книги мертвих», прокоментував аспекти єгипетської метафізики на кшталт категорії «вічності», дослідив декотрі загадкові елементи та персонажі давньоєгипетської іконографії тощо. А. Большаков розкриває аспекти *ка* як потойбічного двійника людини з погляду давніх єгиптян, розглядає в цьому ракурсі певні особливості давньоєгипетського посмертя.

Вельми корисними також стали в контексті Єгипту дослідження Яна Ассмана та Олександра Море. Влучні спостереження зробили Олег Берлєв та Михайло Коростовцев. З англomовних дослідників радимо праці Дью Кейна та Салімі Ікрам. Класик єгиптології Уолліс Бадж також досі є актуальним.

Зороастрійські заупокійні звичаї описані у багатьох фахівців. Варто лише розрізняти ідеї сучасних представників цієї релігії від незалежних науковців, що аналізують минувшину. Але й в останніх будуть зовсім різні підходи. Тому варто погортати паралельно книжки Джала Дастура Парві та М. Мертайчіяна, М. Бойс та В. Дьяконова, дослідження В. Крюкова та А. Хісматуліна тощо.

Під час роботи нам були вельми корисними розробки філологів-скандинавістів (Н. Березової, Н. Ганіної, Н. Гвоздецької, О. Смирницької, Т. Топорової), а також істориків культури (Г. Лебедева, Ф. Андрощука, Т. Естігаарда, А. Каліффа, Ф. Гершенда та ін.). Стосовно скандинавських старожитностей структурну семіотику застосовували О. Хлєвов та фахівець із варязької проблематики В. Петрухін.

Останній свого часу досліджував уявлення про смерть у скандинавському регіоні. Окремі його розробки стосуються аналізу поховального комплексу в контексті соціальних реконструкцій, містять компаративний аналіз легенд і обрядовості Океанії та Скандинавії в контексті символу «Човна Смерті» тощо. Радимо ознайомитися, зокрема, з хрестоматією В. Петрухіна «Загробний світ» (2010).

Вкрай цінною є праця Хільди Елліс-Девідсон «Шлях до Хель» (1968). Однак, незважаючи на енциклопедизм та повноту оперування скандинавським наративом, дослідниця звертає небагато уваги на археологічні пам'ятки, і ще менше на давнє мистецтво. Втім, порівняльно-іконологічний аналіз, на нашу думку, здатен поєднати чимало спостережень конкретних явищ.

Натомість кориснішим, на нашу думку, є структурно-семіотичний аналіз матеріалу. Адже певним «текстом» постає будь-яке явище культури. Особливо якщо мова йде про певний предмет із поховання.

Поховальна обрядовість – це окреме поле конкретних символів, які неодмінно фігурують в усіх даних, які можна скласти довкола цих пам'яток, від конкретної могили і до звичаїв та прикмет людей, які його створили. Тобто, поховальний комплекс є метатекстом, в який включені «тексти» дрібніших щаблів, між якими існує тісна інтертекстуальність та спільне символічне поле (ці моменти добре висвітлено в працях згаданого О. Байбурина).

Отже, наведена історіографія свідчить, що розвідки з історичної танатології можливі лише за полідисциплінарних досліджень, із використанням всебічного аналізу пам'яток міфології, епіки, історичних хронік, мистецтва, мови та артефактів матеріальної культури.

Рекомендована література з загальних питань

- Гуревич А. Я. Филипп Арьес: смерть как проблема исторической антропологии / А. Я. Гуревич // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. – М. : Прогресс-Академия, 1992. – С. 5–32.
- Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии / А. Я. Гуревич // Одиссей. Человек в истории : [сб.] / РАН. Ин-т всеобщей истории ; ред. А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1989. – С. 114–135.
- Жизнь после смерти. Факты. Гипотезы. Догадки : сборник. – М. : Слово, 1996. – 48 с.
- Жуйкова М. Номінація смерті та архаїчне мислення / М. Жуйкова // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів» / НАН України, Ін-т народознавства України. – Львів, 1996. – № 1 : «Thanatos». – С. 28–63.
- Лаврин А. П. Хроники Харона : Энциклопедия смерти / А. П. Лаврин. – М. : ПРОЗАиК, 2014. – 605 с.

- Мордовцева Т. В. Идея смерти в культурфилософской ретроспективе / Т. В. Мордовцева. – Таганрог : Издательство ТИУиЭ, 2001. – 120 с. [див.: <http://anthropology.ru/ru/texts/mordov/idea.html>].
- Наалчаджян А. А. Загадка смерти. Очерки психологической танатологии / А. А. Наалчаджян. – СПб., 2004. – 224 с. [див.: <http://coollib.com/b/286521/read>].
- Рязанцев С. Танатология – наука о смерти / С. Рязанцев. – СПб. : Восточно-Европ. ин-т психоанализа, 1994. – С. 88–382.
- Смирнов Ю. А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения : Исследование, тексты, словарь / Ю. А. Смирнов. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 279 с.
- Федорова М. М. Образ смерти в западноевропейской культуре (Психология смерти и умирания. Культурология смерти) / М. М. Федорова // Человек. – 1991. – № 5. – С. 25–41.
- Шенкао М. А. Смерть как социокультурный феномен / М. А. Шенкао. – К. : Ника-Центр; Эльга; М. : Старклайт, 2003. – 320 с. – (Проблема человека ; вып. 4).
- Шор Г. В. О смерти человека. (Введение в танатологию) / Г. В. Шор. – Л. : Кубуч, 1925. – 272 с. [див.: www.e-sudmed.narod.ru/d/shor.pdf].
- Янкелевич В. Смерть / В. Янкелевич ; пер. с фр. – М. : Изд-во Литературного института, 1999. – 448 с.

Література з етноісторичних концепцій смерті

- Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Труды Московского археологического общества. Древности. – 1889. – Т. XIV. – С. 81–226.
- Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: Антропология болезни в средние века / Ю. Е. Арнаутова. – СПб. : Алетей, 2004. – 398 с.
- Громов Д. Иная гуманность (к вопросу о психологии смерти в архаических и современных культурах) / Д. Громов // Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. – М. : София, 2003. – С. 207–237.
- Геннеп А. ван. Обряды перехода: системное изучение обрядов / А. ван Геннеп ; пер. с фр. – М. : Вост. лит., 2002. – 198 с.
- Ивик О. История загробного мира : исследование / О. Ивик. – М. : Текст, 2010. – 349 с.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М. : Intrada, 2002. – 224 с.
- Король Д. О. Методологія культурологічних реконструкцій в історичній танатології / Д. О. Король // Культурологічна думка : щорічник наук. праць. – К. : Інститут культурології Національної академії мистецтв України, 2011. – № 4. – С. 93–100.
- Муравьев В. В. Производство жизни, болезней и смерть в древнем обществе. Первобытная эпоха и Древний Восток / В. В. Муравьев. – СПб. ; Сыктывкар, 2006. – 376 с.

- Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – М. : АСТ ; Астрель, 2010. – 416 с.
- Понятие судьбы в контексте разных культур / ред. Н. Д. Арутюнова. – М. : Наука, 1994. – 320 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. – 368 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – Глава 5. Погребальный культ. – С. 153–205.
- Токарев С. А. «Смерть» / С. А. Токарев // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Олимп, 1997. – Т. 2. – С. 456–457.
- Chapman R. Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices / R. Chapman // Mortality. – 2003. – Vol. 8, No 3, August. – P. 305–312.

ТАФОЛОГІЯ: ПРАКТИКИ ПОВОДЖЕННЯ З МЕРТВИМ ТІЛОМ

2.1. Загальна тафологічна проблематика

Норвежець Тер'є Естігаард в одній цікавій статті з питань трансформації поховальної обрядовості цитує Гегеля: людська історія – це записи того, «що людина чинить зі смертю». Інша цитата, джерело якої ми, на жаль, не пам'ятаємо, вказує: «Скажи мені, що для тебе смерть, – і я зможу розповісти про тебе».

Навіть нам сьогоднішнім не все одно, що буде з нашим тілом, коли нам самим уже буде неможливо ані перевірити це, ані насолодитися цим фактом. Десь глибоко у свідомості тішимо себе думкою, що після смерті на людину чекає аж ніяк не кінець, а радше новий етап. Для стародавньої людності проблеми переконань такого типу не було: для *архаїчної, міфологічної свідомості посмертя дійсно було саме продовженням життя; існуванням у новій формі, за новими принципами. Світ живих позначався на бутті померлих, а Загробний світ невпинно впливав на існування живих представників соціуму.*

Смерть була невід'ємною частиною повсякденного існування.

Як слушно зазначала свого часу К. Герасимова, «уявлення про круговорот життя та смерті, про взаємозв'язок світу живих та померлих, про тілесних та духовних двійників людини є основою давніх вірувань та звичаїв, у тому числі культу предків, похоронно-поминального, родильного, весільного ритуалу, а також певної частини господарчо-календарних обрядів. З цими уявленнями пов'язані прийоми сакралізації потестарного та політичного управління в родовому та класовому суспільствах...».

У людській свідомості здавна діють два взаємопротилежні інстинкти: з одного боку, якомога наблизити до себе померлу дорогу особу, не віддаляти від себе об'єкт емоційної прив'язаності тощо; а з іншого – позбутися речі (що вже не є особою), яка викликає страх, відразу і до того ж становить гігієнічну небезпеку.

У міфологічній свідомості зазначені психологічні патерни перетворилися на шанування померлих «дідів» – *предків-покровителів* дому та роду та на острах перед *мерцями, що повертаються*.

Ускладнення уявлень про посмертне існування спричинило, своєю чергою, ускладнення взаємовідношень стану душі після смерті та збереження тих чи тих частин тіла (звідси походить бальзамування,

моделювання та ін.), або навпаки знищення (розчленування, часткова або повна кремація тощо).

Варто зазначити, що тафологічні настанови нині є приводом до суперечок, як мінімум, на психологічному рівні: одним дискомфортно від думки, що їх сплять після смерті, а іншим нестерпно уявляти процес розпаду свого тіла у труні. Ці суперечки можуть мати місце навіть у межах однієї родини. Більш категорично вимагають певних норм традиційні релігійні настанови, і саме тут варто спробувати наблизитися до їхніх витоків. Втім, у буремну інформаційну добу стара релігійність зазнає чималих випробувань на міцність: віра більшості конфесій світу явно вимагає реформ відповідно до часу. Поки цього не сталося, люди частіше думають про безмежність інформації, про космос та екологію, і їхні сподівання щодо посмертя відбивають таке світобачення.

Можна назвати такі новітні тафологічні методики, як *резомация* та *криомация* тощо. Перший метод розробив кілька років тому шотландський новатор Сенді Салліван. Він полягає в розчиненні тілесної органіки в гідроксиді калію («їдке калі») під тиском та під дією температури в герметичній камері. Порошкоподібні рештки померлого сім'я отримає вже за 3 години. На відміну від кремації, в атмосферу не виділяються токсини. Цей метод також має вдовільнити противників самого тілоспалення як феномена. Втім, жодного пам'ятника, крім меморіальної діяльності родичів, померлий не отримує. На відміну від криоматії, або, як її ще називають, *промесії*. Цю процедуру пропонують шведи. Вона полягає в екологічному похованні, якому передують декілька фаз: 1) перетворення трупа на крихку статую в рідкому азоті; 2) розсипання її у порошок через спеціально налаштовані вібрації; 3) повна дегідрація у вакуумній ванні; 4) сепарація та додаткова дезінфекція. Отриманий екологічний порошок поміщають у скриньку з кукурудзяного крохмалю і закопують, а зверху садять молоде деревце. Контейнер та його вміст розпадаються на органічні сполуки протягом року, а саджанець всмоктує їх через кореневу систему та абсорбує. Таким чином людина після смерті фактично переходить у дерево, яке з часом стане доволі помітним пам'ятником померлому. Такий результат відповідає багатьом віруванням давніх народів.

С. Токарев і Ю. Смірнов виділяють чимало традиційних типів поховань як механізмів поводження із тілом померлого члена соціуму. Проте основних алгоритмів, по суті, два: *консерваційний* та *деструктивний*. Перший із них зумовлює зберігання мертвого тіла і став, з одного боку, основою печерних поховань, ґрунтових могил, кам'яних гробниць та склепів, а з іншого – форм посмертної консервації (від біохімічного бальзамування дубильними сполуками до муміфікації через висушування, коптіння та засолення). «Деструктивний» вектор також має два базові поховальні вияви: зумисна руйнація трупа (типово – *екскарнація*, себто розчленування чи/та позбавлення плоті) та його кремація (тілоспалення).

Так звані *повітряні поховання* варто виділяти окремо, адже за ними лежить певна дуже архаїчна світоглядна традиція. Вважаємо це однією з типових поховальних практик палеолітичного населення, оскільки прикладів поховань у печерах порівняно з кількістю населення дуже небагато, а могил на кшталт поховання Сунгир чи Костьонки – ще менше. Сутнісно «повітряний» похорон і є екскарнацією, проте не «зумисною», як у Тибеті, а, так би мовити, «пасивною», оскільки для відокремлення плоті використовували хижих птахів та падальщиків.

Розглянемо детальніше витоки поховального обряду.

2.2. Традиції тілопокладень

2.2.1. Традиція печерних поховань

Найраніші приклади штучно облаштованих могил дає нам ще середній палеоліт. Шанідар – печера в іракському Курдистані, в якій Ральф Солецькі (Колумбійський університет) виявив рештки неандертальців, похованих приблизно 50–70 тисяч років тому. Наголоsumo, що мова йде саме про *штучну/зумисну тафологію* – практику поховання з померлим. У колективному похованні зрілого чоловіка, двох жінок і дитини (Шанідар-IV) збереглися сліди підстилки чи то покривала з квітів і хвої, характерних для цієї місцевості в травні – на початку червня. Це відкриття вплинуло на процес «олюдення» неандертальця, адже це були саме сліди *поховальної обрядовості*.

В іншій Шанідарській могилі був похований чоловік 45 років (рекордний вік, як на ті часи), котрому в молодості ампутували праву руку, а пізніше він отримав серйозну травму голови. Обидва ці недуги були успішно вилікувані, що свідчить про високий рівень розвитку знань у тогочасної людності.

У французькому гроті Ля-Шапель-о-Сен було виявлено неглибоке поховання з кістяком палеоантропа в позі ембріона. Поруч із тілом були залишені квіти, яйця і м'ясо. Варто згадати також неандертальця з Ля Ферассі-VI та дитяче поховання палеоантропа з Тешик-Таш. В подальшому кримські знахідки середнього палеоліту також продемонстрували, що це були не випадкові трупи, а спеціально облаштовані поховання! Біля кісток людей було знайдено кісткові фрагменти тварин, знаряддя праці та полювання тощо. Культові практики неандертальців демонструють також знахідки в іспанській печері Морін (дель Рей) біля кантабрійського містечка Віллаескуза.

О. Окладников проаналізував мустьєрські знахідки і зауважив чимало не випадкових закономірностей щодо їх розташування, орієнтації небіжчиків тощо. На його думку, це свідчить про певну структуру уявлень щодо посмертя в цієї прадавньої людності (рис. 1, а, б).

Пізніше поховальна обрядовість ускладниться ще більше, про що свідчить неабияка кількість пізньопалеолітичних кроманьйонських поховань (як-от славнозвісні Сунгир та Костьонки в Росії, американські скелети з селища Кловіс чи «людина Отовало» тощо).

Важливий момент: печерних поховань порівняно мало!

Могили доби палеоліту можна перерахувати «на пальцях». Щоб пересвідчитись в їхній явній непересічності, достатньо здійснити найпростіший порівняльний демографічний аналіз суми знайдених захоронень і приблизної кількості людей впродовж N-го строку в цьому регіоні. Це свідчить про те, що знайдені поховання були чимось особливим.

Мова тут не про соціальну роль – *просто певних померлих явно вважали представниками специфічних повноважень, і саме тому їх урочисто вкладали в культовому місці з відповідним супровідним інвентарем.*

Тіла стародавніх мисливців бували випростані та скорчені на боці. Втім, постає запитання, чи є тут щось від пози людини, що спить?

2.2.2. Семантика сну в контексті смерті й Потойбіччя

Австралійці недарма називають часи космогонії та міфологічних подій *Добою сновидінь*. У трансі знахар здатен одноментно долучитися до цього простору і часу. Архаїчна свідомість оперує не окремими часом і простором, а неподільним *часопростором*. У цьому випадку йдеться про такий часопростір, де мешкають першопредки і вічно відтворюють свої перші вчинки. Для аборигенів Австралії саме сон є містком до *того* світу.

Спорідненість сну та смерті підмічали й давні елліни: мотив Острову Лотофагів з «Одіссеї» оповідає про макове поле, де на подорожніх очікує вічний сон. Оскільки фактично усі поїздки Одиссея-Улісса є шаманськими мандрами до *того* світу, можемо сміливо казати про мотив смерті-сну у згаданому епізоді. Власне, це момент входження, втрапляння героя до Потойбіччя! Тобто йому, як і австралійському відуну, потрібно впасти в транс і заснути, щоб опинитися в зоні Потойбіччя. Тоді вже будуть різні сторожі, на кшталт кіклопів, Скілли чи Харібди, душі людей у тваринній подобі та острів вічно юних дів, що згодом надихатиме поетів Ірландії, тощо.

Отже, в свідомості архаїчних людей смерть сприймалася, зокрема, і як довічний сон. Магічне сновидіння, з якого може пробудитися лише досвідчений знахар-шаман (поняття шаманізму ми вживаємо на цих сторінках у значенні не специфічної магічно-релігійної традиції народів Сибіру, а універсальної людської традиції екстатичних трансових психотехнік, застосовуваних для досягнення комунікації з виокремленими сферами світобудови та їхніми представниками).

Саме тому, на нашу думку, тілопокладення у позі людини, що спить, є дуже архаїчними – і порівняно нечисельними. Повторимо, в добу палеоліту людей мешкало у сотні й навіть тисячі разів більше, ніж знайдених поховань. Тож ховали не всіх членів соціуму поспіль, а лише певних пошанованих людей, які були цьому соціуму чимось важливі (зокрема вбачаємо тут згадану шаманську медіаторику між зонами світобудови, що потенційно демонструють нам три тіла з Сунгірі).

Більше того, грецькі боги Гіпнос і Танатос так само не дарма описані як брати-близнюки. Важко сказати напевне, наскільки ця ідея надихнула в XIX ст. датчанина Г. Х. Андерсена з його альбомом сновидінь Оле Лукойє та його близнюком Тодом – проте знаємо напевне, що давні скандинави також відчували цю тонку межу двох проявів того світу.

У скандинавських переказах щойно померлі з'являються уві сні, як, скажімо у пророчих видіннях дружини щодо смерті її чоловіка (в різних фольклорних традиціях). Відомий мотив набуття сакральних знань у померлих через сон на їхній могилі. Варта згадки історія сходження померлого скальда Торлейва до пастуха Хальбйорна, який заснув на його кургані для творчого натхнення (*«Прядиво про Торвальда Ярлоскальда»*). Давньоскандинавському богові померлих, війни та долі Одіну доводиться *будити мертву* вольву, аби дізнатися про долю вбитого сина (*«Сни Бальдра»*). Окрему проблему становить її статус у Царстві померлих, бо там, власне, і розміщена її могила, на схід від Брами Хель. Скандинавський герой Свіпдаг також спілкувався зі своєю сплячою матір'ю Гроою на її могилі (*«Гроїні Чари»*). Валькірія Сігрдріва/Брюнгільд із циклу про Вольсунгів/Нібелунгів за контекстом не була померлою, коли її будив Сігурд, проте вона спала довічним сном, заклята самим Одіном, що фактично є аналогом смерті – тільки без посмертної трансформації тіла та без потойбічного існування душі.

У сагах та переказах герой оповіді часто подорожує під час сну до того світу – зокрема це сталося з Хаддінгом в оповіді Саксона Граматика *«Діяння Даніє»* (хоч і не зовсім ясно, наскільки на автора могли вплинути середньовічні легенди про пригоди «чаклуна Вергілія» у країні померлих чи то інші ранньохристиянські перекази).

Отже, в епічній спадщині самих лише скандинавів ми стикаємося з численними варіаціями мотиву «смерть як стан існування *через сон*». Втім, порівняльне міфознавство доводить поширеність цього переконання по всій ойкумені (а щодо конкретики можемо адресувати до розробок Є. Мелетинського та Ю. Березкіна). Це дає нам змогу оперувати аспектами архаїчних технік зміни стану свідомості, передусім трансових. Аналітика печерного живопису палеоліту нерідко фіксує явні свідчення того, що ці композиції робилися у саме такому стані. Отже, давні люди мали трансові й екстатичні практики. І можна бути

певним, що саме використання таких технік відбувалося у печерах, які особисто ми не вважаємо формою людського житла в профанному сенсі помешкання.

Печери здавна сакралізувалися – вони мали космологічне та тотемічно-фетишистичне значення. Лишилися міфологічні перекази про існування предків людей у череві або пащі космічної потвори. З цієї всесвітньої печери-потири пішло життя, і в неї має повернутись (найяскравішою ілюстрацією слугує міфологічна модель народів Мезоамерики). Ось чому ми знаходимо так багато слідів людської діяльності у печерах – не тому, що ці люди там мешкали, проте вони могли проводити у цих *святинищах* тривалий час щороку впродовж багатьох століть, чи навіть тисячоліть (типовий приклад-пам'ятка – Кам'яна Могила поблизу Мелітополя).

Тобто маємо усвідомлювати архаїчну конотацію *Печера* = *Храм*, в якому могли, зокрема, переховуватися тривалий час за складних кліматичних чи екологічних обставин. І саме там могли ховати поважного представника – буквально відсилати до місця-часу Першопредків.

Якщо апелювати до концепту міфологічного *часопростору*, як-от австралійської Доби сновидінь, то стане зрозумілим, що сон для давніх людей мав дійсно неабиякий зв'язок зі смертю та круговоротом життя в універсумі. Знахар має впасти в транс, аби здійснити в цьому зміненому стані свідомості певні процедури, пройти через певні потойбічні зустрічі тощо.

На нашу думку, вигадливе оздоблення одягу похованих у Сунгирі (а це чоловік і два підлітки), свідчить, що це були представники знахарсько-шаманської професії (рис. 1, *c-d*). Їх могли покласти саме в ту позу, в якій вони зазвичай «подорожували» для потойбічної комунікації, і саме з тим інструментарієм, який для цього вимагався. Власне, серед предметів у похованні маємо серію орнаментованих так званих жезлів влади, які не могли бути ані знаряддями праці, ані випадковими предметами. Це відразу обмежує трактування, що перед нами були типові поховання того часу і нібито типовий одяг тої людності – весь супровідний інвентар явно свідчить про їхню особливість та окремішність.

З ким же мала місце згадана комунікація?

У наш час про це пишуть або крайні скептики, схильні глузувати та заперечувати будь-який *трансперсональний досвід*, або ж екзальтовані містики, які вбачають «астральні практики» практично в будь-яких деталях стародавнього буття. Натомість помірковані вчені намагаються не тлумачити такі аспекти взагалі, або ж обережно посилаються на класиків. Втім, хоч як би ми ставилися до цих тем, але віра стародавніх людей у певні незримі форми життя є очевидною. Можна по-різному структурувати ці вірування. Зокрема, вже є чимало заперечень класичного тейлерівського розподілу первісних уявлень на «анімаїзм – анімізм – тотемізм – політеїзм». Про ці уявлення ми поговоримо трохи нижче.

Донині триває дискусія – чи вважати скорчені тілопокладення на боку позою сплячого, чи радше імітацією ембріона (рис. 1, e; 2, e-g)? Втім, мало кому спадає на думку, що традиційна людність ці категорії взагалі могла не розрізняти! Ця поза могла символізувати важливі космічні аспекти в трьох, чотирьох та навіть більше ракурсах. Оскільки етнографи здавна фіксують важливість тілесних поз та рухів з-поміж найбільш архаїчної людності (в австралійців, андаманців, бушменів тощо), можна не сумніватися, що для палеолітичного представника сакрального статусу будь-яка поза мала неабияке значення.

Банальний приклад химерної тілесності давнини: в суспільстві давніх скандинавів (а також «касти» русів у східнослов'янському регіоні) знатна особа мала демонструвати свою сакральність та вищість, сидючи на вершині кургану; та тільки-но з'являвся хтось вищий за рангом, цей керманіч-хьовдінг падав на землю та котився з гори під ноги лідеру. Тобто, якби це фіксували сучасні сторонні антропологи, вони б могли вирішити, що це якась обрядова гра. Втім, для описаного суспільства елементів гри тут не було взагалі.

Отже, давнє людство надавало значення тілесності. Вивчення поховань у зіставленні з міфологічною образністю дає змогу відтворити космологічні та космогонічні уявлення певного соціуму.

2.2.3. Віра в магічну силу похованого

Згідно з міфоепічною традицією скандинавів, онук Одіна Фрейр давав країні стільки миру та процвітання, що після смерті був таємно перевезений до кургану в Упсалі, де сидів в облаштованій палаті, а у спеціальні вікна йому впродовж трьох років робили підношення. Коли ж правда про його кончину впливала, було вирішено лишити його саме *захованим*, без тілоспалення, аби країна процвітала («Сага про Інґлінів», 10). А щодо світу людей, то згідно з легендами конунг Дан Гордий буцімто ще за життя спорудив собі курган і повелів ховати його в усьому королівському спорядженні, із конем, упряжжю та озброєнням і усім багатством. Так чинили і більшість його нащадків – правителів Данії («Хеймскрингла», Пролог).

В. Петрухін робить висновок, що для давніх скандинавів інгумація означала *продовження життя після смерті у могилі*, а спалення – *миттєве потрапляння до Царства померлих*. Убачається характерний парадокс – померлого спішили відправити до потойбіччя (Вальгали тощо) і при цьому забезпечували його у кургані всім, що може знадобитися для посмертного життя у самій могилі.

Але ж можливо, що це, буцімто, одне й те саме місце водночас: тобто принаймні опис Вальгали пов'язаний з ідеєю житла всередині кургану (В. Петрухін підтверджує, що із образом могили більше пов'язана саме Хель). Про це свого часу писала і Х. Р. Еліс-Девідсон. «Книга Плаского Острова» змальовує курган, де билися померлі вояки. Ще більш показовим постає могила едичного Хельгі, де він облаштовує своїй

живій дружині весільне ліжко та приїздить на одну ніч із Вальгали побенкетувати.

Фактично, курган (принаймні для кельтів та скандинавів) не був власне «житлом», а лише «гостинним будинком», де може зупинитися на спочинок мертве військо чи можливо зіграти «весілля мерців» тощо.

Півничани демонструють цікаві звичаї віри в сакральну силу померлого володаря. Якимось жив собі серед свеїв улюбленець народу конунг Хальвдан Чорний. За його владарювання панували мир, спокій і добробут, народжувалися люди і худоба, було багато врожаю. І коли він помер, кілька сусідніх регіонів сперечалися за право поховати його на своїй території. Зрештою мертвого священного правителя розчленували на чотири частини. Голова лежала в основному кургані біля столярного міста Хрінгарікі, а сусідні регіони спорудили кургани в себе і поховали там інші частини тіла померлого Хальвдана. *Всі ці кургани з тих пір називали «могилами Хальвдана».*

Отже, мова йде про певну священну «силу», яку нібито випромінюють певні володарі. На думку єгиптян, це стосувалося будь-якого фараона, хоч би якою людиною він був. І вдосконалювані методики тілесної презервації померлого царя мали не просто забезпечити йому добре існування в Потойбіччі – хоча в зрілі часи саме так і вважали! Від початку йшлося саме про можливість впливу могутньої чарівної сутності фараона (ах) на решту людей. Після смерті ця сутність мала мешкати формально десь з-поміж зірок, проте коли лишити їй точну подобу, вона зможе у неї повертатися (про це далі) та посмертно впливати на землю й підданих.

Однак не всі регіони мали подібну ідею. Іранці виділяли окрему сутність: *хварно* або *фарн* – магічну силу божественного царя. «Авеста» і «Шах-Наме» виразно свідчать, як за неї змагалися. Втім, це був, так би мовити, «персональний quest» володаря. Кельти ж ці нюанси вирішували колегіально. Якщо раптом щось ставалося (хвороба, травма, порушення *гейсу-табу*) і громада вважала, що правитель втратив сакральність – у ранній традиції його просто вбивали, а в пізнішій відсторонювали від функції керування землею.

Окрім того, свідчення кельтів і скандинавів дають зрозуміти, що певний вождь із легітимною сакральністю міг починати її втрачати, і це було приводом урочисто принести його в жертву та поховати в особливим чином приготованій могилі – явно йшлося про той самий посмертний вплив на землю та підданих. Тобто, якщо тіло володаря починало «здавати», його новим тілом і водночас «ретранслятором» ставала могила (курган, маунд, піраміда тощо).

Курганна поховальна споруда (у тому числі мастаба і мавзолей) – це також місце «вирушення» мерця у далеку подорож (навіть якщо це був кенотаф). Подорож до потойбіччя здійснювалась за допомогою човна чи / та коня або візка, які клали до могили. Кремація ж буцімто назавжди позбавляла мерця *тілесності* й заважала йому оживати та

ставати «шкідливим мерцем». Проте це поширене трактування вимагає суттєвої корекції.

Етнографи та антропологи зафіксували у традиційних суспільствах чимало звичаїв виставляння померлих на деревах або скидання в урвище (як, до речі, роблять зі своїми померлими й слони). Чи були спроби тримати померлого при собі як певну ляльку-мумію, ми поки що не знаємо – таких даних про доземлеробські часи наразі немає. Типові могильники (часто колективні) з'являються в добу первинної осілості в мезолітичних суспільствах. Як поводитися із тілами до того – сказати важко. Повторимо: зафіксовані палеолітичні поховання є унікальними, це специфічні прояви космогонічних уявлень давнини.

З докерамічного неоліту А та В на Близькому Сході (IX–VII тис. до н. е.) поширився звичай ховати мертвих під долівкою жител. У подальшому традиція робити людську жертву-оберіг при закладці житла побутувала впродовж багатьох тисячоліть у різних регіонах світу. Перед нами не що інше, як віра в посмертний вплив предка, який має забезпечити добробут у хаті та здорове життя її мешканців.

Перейдемо до розгляду заходів реакції на згубні сфери смерті.

2.3. Знешкодження некротичності

2.3.1. Практики позбавлення, виставляння та «повітряні» поховання

Вельми вірогідно, що найдавніші мисливці скидали своїх мерців у певні урвища або переправляли у безлюдну місцевість – це практика так званого *позбавлення*. Мешканці сибірських степів і єнісейської тайги ще донедавна приторочували мерця до коня і гнали того на певну відстань, аж доки мертве тіло не відчепиться в якомусь урвищі або серед кущів, де й догнивало (процес гниття прискорювали птахи й тварини, що живляться падаллю).

Виставляння трупа на декілька тижнів і навіть місяців (щоби тіло скоріше згнило), коли труп прив'язували до дерева або вкладали на облаштованих узвишшях, описують ще стародавні хроністи. Приміром, у Геродота читаємо: «...інших скіфів, коли ті помирають, найближчі родичі кладуть на вози і перевозять їх до домів приятелів. І кожен із них приймає їх і частує всіх, хто супроводжує померлого, водночас підносячи йому всі ті страви, якими частує і живих. Отак сорок днів возять незнатних людей, а вже потім їх ховають».

Мова явно йде про певний очисний термін, протягом якого тіло позбавляється усіх колишніх зв'язків із посмертною сутністю. Про тюрків алтайського краю оповідають, що в них померлий також лежить у юрті сорок діб, доки, як вірять, його душа об'їжджає усі знайомі та рідні місця. Це зворотній ритуал до освоєння світу (див. нижче): померлий має перервати освоєне ним, аби не повернутися туди після смерті. Схожі звичаї були в Меланезії.

Втім, варто зауважити, що спершу практика виставляння мертвих тіл мала на увазі саме їхнє скоріше зникнення. Особливо це характерно для іранців, найбільшою мірою – зороастрійців (див. нижче). Лісові кладовища (калмакужа) угро-фінських народів із характерними дерев'яними зрубами на стовпах-опорах так само є, по суті, повітряними виставляннями.

Описану модель антропологі називають «*повітряним*» похованням. Ще донедавна його практикували північноамериканські індіанці: труп підвішували на дереві або клали на гостру скелю в каньйоні, а команчі для цього робили спеціальні платформи (рис. 8, *d*). Власне, віддати мерця птахам вважалося почесним, натомість викинути тіло шакалам та комахам на землю було ганебним покаранням.

Однією з найдавніших писемних згадок про підвішені на деревах тіла є повідомлення Німфодора Сіракузького (III ст. до н. е.) щодо Кавказу. У своєму творі «Варварські закони» він писав: «Чоловічі тіла колхів не можна було ані спалювати, ані ховати; тіла чоловіків загортали в свіжі шкури і вішали на деревах, жіночі ж віддавали землі». Про Кавказ повідомляв і мандрівник Йоган Шільтбергер у 1427 р.: «В них [у черкесів] є звичай класти вбитих блискавкою до труни, яка по тому вішається на високе дерево. Після того приходять сусіди, несучи з собою страви та напої, і починають танцювати й веселитися, ріжуть биків і баранів і роздають більшу частину м'яса бідним. Це вони роблять протягом трьох днів, і повторюють те саме кожного року, поки трупи зовсім не зітліють, вважаючи, що людина, вражена блискавкою, має бути святою».

На думку дослідників кавказьких старожитностей, саме повітряні поховання на деревах практикувалися людністю дольменних споруд Північно-Західного Кавказу (Адіго-Абхазький регіон), натомість у самих дольменах було «вторинне» поховання: лише великі кістки, що залишилися від попереднього обряду за певний термін (один-три роки). Цікаво, що паралелізм багатьох мовних груп Кавказу, Сибіру, Середньої Азії, Заполяр'я та Північної Америки збігається з поширенням у цих регіонах обрядом «повітряного» поховання (рис. 8).

В Індонезії донині можна побачити дерева, увішані скринями-саркофагами. Кожне таке дерево – своєрідне родове кладовище. Є регіони Південно-Східної Азії, де похованих у доволі сучасних трунах причеплюють до крутої скелі – згодом вони висять купою, наче гнізда ластівок. Хоча сам поминальний обряд у тих регіонах переважно буддистський. Втім, ці «повітряні відправи» є надбанням доволі архаїчних традицій.

Обряд «пасивної» екскарнації практикували і в Західному Середземномор'ї: описуючи *араків*, чи то *ареваків*, із кельтіберського союзу племен давньої Іспанії, пізньоантичні історики зазначають, що вони виставляли тіла загиблих воїнів на відкрите повітря, аби тих об'їдали стерв'ятники (поховальні стели та мальована кераміка з Нуманції підтверджують це).

Дуже рано подібні виставляння на скелях, деревах та штучних платформах стали зумисною *екскарнацією* – себто очищенням кісток від м'яких тканин *, що підтверджують численні етнографічні паралелі.

2.3.2. Екскарнаційні практики Сходу. «Небесний» похорон

Екскарнаційні методики були природними та штучними.

Природну екскарнацію (або декарнацію) зокрема застосовували у декотрих випадках муміфікації чилійських індіанців *чинчорро* (рис. 5, *a-d*). Опустити труп у мурашник чи виставити на височину, де літають стерв'ятники, є дуже простим та екологічним способом поховання. Схожі звичаї лишалися ще донедавна в регіонах із первинною ієрархізацією (Нова Зеландія) – так учиняли з нижчими верствами населення, а для заможних представників здійснювали складний комплексний обряд із використанням великої кількості ресурсів та працевитрат.

Втім, були соціуми, де сама ідеологія наказувала полишати «нечисті» трупи птахам та хижакам на поталу. Практика такої «пасивної» екскарнації стала характерною рисою поховальної обрядовості іранців, найбільшою мірою – зороастрійців: вони вважали, що коли плоть зжеруть стерв'ятники, душа підніметься до неба сонячним промінням. Про це – трохи нижче.

Штучна екскарнація та подальше годування птахів мертвою плоттю становлять «небесний» похорон сучасного Тибету. Фактично, те саме роблять зороастрійці, але значно натуралістичніше: за допомогою яку (*Bos grunniens*) озброєні різаками монахи-ламаїсти відвозять мерця на гірський схил, куди злітаються стерв'ятники, та розчленовують тіло. Монахи ці не вважаються недоторканими – потім вони проходять очисні обряди. Цікаво, що, за свідченням очевидців, вони виконують свою роботу без очікуваної поважності чи смутку – навпаки, базикають, жартують, сміються та навіть співають. Та це лише наслідки буддистської психології, для якої душі «в дорозі» має почуватися легко, а доля трупа – вже суто формальність.

Тибето-монгольську обрядовість «*bya gtor*», чи то «*jhator*», виводять із традицій буддизму *Ваджраяни*, згідно з якими тіло – «спорожня посудина», що лише заважатиме посмертній сутності людини набутти нового втілення після смерті. Хоча нам видається, що звичай екскарнації властивий горцям Алтаю і Тибету від початку – й незалежно від поширення буддизму. Практики муміфікації та кремації в Тибеті

* Подекуди для опису цього процесу вживають інші терміни, як-от «декарнація» або «ексцизія». Називати такий спосіб «мацерацією» неправильно, оскільки це поняття означає, як правило, природне відокремлення м'яких тканин у результаті зволоження та розбухання (після перебування в рідкому середовищі).

стосуються лише вищих духовних осіб ламаїзму. Втім, кремація практикується тут нині широко, бо знайти дрова для тілоспалень у цій місцевості простіше. Натомість активно провадити «небесний» похорон вже нереально. Одним з економічних чинників є те, що яка, за допомогою якого доставляють тіло на гору, слід відпускати, а зараз це вже «дороге задоволення».

Взагалі, повна процедура «небесного» похорону доволі складна, багатоступінчаста, а отже й недешева. За простої форми тіло «доставляють» і полишають на поховальному майданчику – *«durtro»*. Це може бути просто розчищена територія на скелястому виступі або ж цілий комплекс зі ступою та храмовими спорудами (які в популярних статтях також називають «дахмами»).

Людські кістки, що залишаються після цього похорону, потім іноді оздоблюють різьбою та інкрустують, і вони стають важливими елементами ламаїстської релігійної обрядовості (рис. 30, *n*).

Ця традиція є надбанням принаймні двох ідеологій – ламаїстичного буддизму та місцевих архаїчних родоплемінних поховальних практик. Варто пам'ятати, що тибетці мають водночас обряди екскарнації й кремації, і навіть муміфікації – залежно від того, яку посмертну долю мусить отримати похований. По суті, не так важливо, в якому саме вигляді поховано певного індивіда, – вірили, що його душа тісна і продукує зв'язок світу померлих і світу живих.

2.3.3. Екскарнаційні практики Сходу: першовитоки

Відкриті Джеймсом Мелаартом інтер'єри споруд неолітичного протоурбаністичного центру Чатал-Гююк в Анатолії (розквіт комплексу припадає на докерамічний неоліт «Б»: VII тис. до н. е.) подекуди містять зображення великих хижих птахоподібних створінь, що шматують безголові тіла (каплиці VII.8 та VIII.8 за Мелаартом) (рис. 9, *с*). Є й зображення, де стерв'ятники шматують людську плоть на своєрідних високих конструкціях, що нагадують башту (рис. 9, *б*). Дж. Мелаарт інтерпретував це як прообрази зороастрійського та тибетського поховальних звичаїв. На інших фресках Чатал-Гююку бачимо таких птахів зі своєрідними «метеликами» всередині – одна з найраніших іконографій позатілесної посмертної сутності людини («душі») (рис. 9, *д*).

Окрім того, трапляються зображення жіночої фігури, поруч із такими самими птахами, але душа-«метелик» цього разу міститься в самій жінці. Як зазначає Л. Клейн, на цих фресках маємо дуже близьку до іранської ідею хижих птахів, що «не просто віднімають життя, забираючи душу, вони роблять це, зжираючи людську плоть (зороастрійський момент очищення від плотського бруду) і передають душі жінкам для відродження».

Цікаво, але по сусідству є ще давніші пам'ятки з подібним сюжетом. Славетна знахідка Клауса Шмідта в турецькому Закавказзі Гьобеклі-Тепе – фактично найдавніша з відомих нині культово-монументальних споруд давнини. Три шари відокремлюють знахідки і різнять композицію пам'ятки конструктивно. Найдавніший з них датовано ще XI–IX тис. до н. е. Конструкція одного з цих концентричних святилищ (а їх декілька) містить специфічні прямокутні стели-колони з рельєфами. На них багато зображень тварин, що показує питому вагу тотемічно-мисливських практик цього населення, яке на той момент ще тільки знайомилося з практиками відтворювального господарства.

Серед таких зображень тварин увагу вчених привернули грифоподібні птахи. К. Шмідта, зокрема, зацікавило характерне зображення стерв'ятника та безголової людської постаті на стелі-колоні № 43 (огорожа «D») (рис. 9, а), і він так само провів паралель до зображень стерв'ятників над безголовими тілами серед фресок Чатал-Гююку. І хоча, як вказують К. Шмідт та Дж. Петерс, іконографія Чатал-Гююку має суттєві смислові розбіжності з Гьобеклі-Тепе, її витоки йдуть явно звідти. Клаус Шмідт обґрунтував, що мова тут іде саме про поховальну обрядовість.

2.3.4. Екскарнаційні практики Сходу. «Вежі мовчання»

Слово *дахма* спершу означало будь-яке місце для померлих. Згодом так почали називати екскарнаційні майданчики. Припускають, що перші штучні поховальні платформи споруджували Аршакіди на межі ер, а реальні археологічні знахідки цегляних башт датовано вже мусульманською добою – сьогодні їх називають «дахме» («*deme*», або «*dema*», індійське «*doongerwadi*»). Що ж до власне терміна «Tower of Silence» – «Вежа мовчання», то це результат романтичного, але помилкового перекладу британського колоніального службовця Роберта Мерфі 1832 р.

Давньоіранські вірування залишили пропорційні сліди в текстах «Авести» і практиках кочовиків-*турів* (авестійське позначення для скіфів, саків, масагетів тощо). Р. Нагімов проаналізував поховальні звичаї іраномовних кочовиків степу в I тис. до н. е. і віднайшов там чимало зороастрійських елементів, зокрема: поховання самих лише кісток померлих і розпалювання величезних вогнищ біля поховань, що було пов'язано з віруваннями давніх людей у небажаність споганення трупами обожнюваних землі й води, й у супровід душ померлих очисним вогнем. Для цього померлі тіла поміщали на відкритому повітрі, доки від них не залишаться самі лише кістки, і лише потому ховали. До поховальних аналогій із зороастрійською традицією також варто віднести посипання дна могили крейдою або реальгаром, а також обряд освячення палаючими гілками чагарнику поховання померлого (культ вогню).

Вочевидь, ритуальні послуги в саків виконував певний стан, що мало і профілактичні цілі, щоб уникнути зараження трупними хворобами основного населення громади. В парсів нечисті мертві тіла (*nasu*) доставляють і готують до екскарнації люди з особливої касты недоторканих осіб – *насасалари*. З ними заборонено спілкуватися ближче як за три кроки, а самі вони не можуть наблизитися до священних об'єктів на кішталт відкритого вогню чи води ближче за 30 кроків. Учасники процесії, повністю роздягнені, переносили мерця до певного місця, де тіло згодом з'їдали птахи або тварини (це нагадує похорон русів на Волзі). У старих «Вежах мовчання» людські рештки просто осипалися крізь спеціальні отвори до нижнього ярусу – сховища з глини.

Чисті кістки потім збирали та розміщували на довічне зберігання у спеціальних кісткосховищах-осуаріях *узdana* (пізніша назва у парсів – *астадана*).

Цікаво, що ахеменідську еліту ховали переважно у склепах та саркофагах (через тілопокладення). Те саме за легендою (в переказі Фірдоусі) заповів зробити зі своїм тілом і пророк Заратустра. Як слушно зауважують В. Крюкова та Г. Вертієнко, «уявлення про зороастрійське «виставлення» як єдино можливу поховальну традицію давніх іранців, згідно з античними та авестійськими джерелами, не відповідає історичній дійсності. Зороастрійський поховальний обряд є пізнім жрецьким «удосконаленням» одного з багатьох варіантів обряду».

На думку Л. Клейна, у предків іранців така обрядовість мала виробитися ще за часів індоіранської єдності бронзового часу. Вчений припускає, що давньоіранською буде будь-яка методика ізоляції «нечистого» трупа від священних стихій, як-от земля, вода, вогонь. У цьому випадку похованнями – попередниками дахм мають бути будь-які екскарновані (тобто очищені від м'яких тканин) кістяки бронзової ж доби в степовому давньоіранському ареалі. За такою логікою, якщо ми знаходимо в похованнях зрубної культури кам'яну скриню, це буде етнічний іранський маркер. Та це може видатися дещо натягнутим, як і дещо незбагненна в цьому випадку логіка індоаріїв, які задля реінкарнації спершу ховали посипаних вохрою померлих у землі, а потім «органічно» перейшли до тілоспалення.

Варто, втім, зауважити, що лише міграції XII–X ст. до н. е. призвели до появи і поступового закріплення в індоаріїв Пенджабу та Гіндукушу горської традиції тілоспалень – вона не була їм властива до того, проте відтоді стане в Індії панівною. Так само й іранці перейшли до практик виставляння та екскарнації лише у Середній Азії та Закаспійському регіоні, – до того ж приблизно у той самий час, що явно є закономірністю. Страбон зазначав, що індське плем'я *таксисів* викидало своїх небіжчиків шулікам (XV, 1,62).

Зі свого боку, ми вважаємо, що це дуже давня (позаіндоевропейська) традиція перш за все Анатолії та Закавказзя.

2.3.5. Таємниця трипільських поховань

Свого часу чимало вітчизняних археологів стверджували, що територія Північного Причорномор'я з часів неоенеоліту входила до циркумпонтійського етнокультурного ареалу. Тож не буде зайвим замислитися про поширення на теренах України анатолійсько-закавказьких традицій (спершу через Балкани), зокрема – й поховальної практики екскарнації (тим більше, що вище вже наведено відповідні спостереження щодо Анатолії та Закавказзя).

Нині існує лише кілька поховань, що формально походять із території Трипільсько-Кукутенської спільності, проте мова йде про пізній час її розпаду, і ці поховання самим трипільцям явно не належать. Уже багато десятиліть фахівці з енеоліту ламають списи навколо проблеми трипільських поховань. Немає сенсу розкривати тут деталі полеміки чи наводити судження. Натомість висловимо власне припущення. Воно ґрунтується на тому, що первинне населення Кукутені-Трипілля було 1) давньоземлеробським; 2) близькосхідним (і неіндоевропейським) за ґенезою; 3) йому був властивий глибокий символізм. Тож можемо припускати цікаві, навіть химерні поховальні традиції, які мали *стимулювати родючість і забезпечувати циркуляцію поколінь* водночас.

Вважаємо, що ця людність услід за своїми анатолійськими предками могла практикувати екскарнацію. Щодо тафологічного алгоритму, то, на нашу думку, поховальні практики трипільської людності мали таку специфіку.

Спершу очищували кістяк від м'яких тканин. Згідно з термінологічним апаратом танатології маємо *екскарнацію* (очищення кісток від м'яких тканин), *демембрацію* (розчленування) та *ексцизію* (порухнення птоми/трупа, перетворення його на купку дрібних компонентів) із подальшим можливим годуванням птахів та собак цієї плоттю. І хоча натуралістичної версії на кшталт Чатал-Гююку іконографія Трипілля не має, зображень собак та птахів на її посудинах доволі багато. Тож можемо припускати наявність своєрідних майданчиків (із помостом?) посеред суспільного поля – місце особливої сакральності. Невідомо, скільки часу тіло лежало на них, але класичні 40 днів є поширеною тафологічною хронологією для багатьох народів.

Далі кістки ретельно подрібнювали в борошноподібний пил. Йдеться про *облітерацію* (нищення) кісток шляхом *мінуації* (подрібнення) або *фарінації* (розтирання у порошок) кісткової тканини. Кістки могли і спалювати, однак перетирання за аналогією до зерна є вірогіднішим. Необов'язково відшукувати для цього спеціальні місця, це могли робити і кам'яними розтирачками на подвір'ї в межах сусідського осередку, або навіть удома.

Зреши́тою «людське борошно» просто висівали посеред поля. З одного боку, це сакралізація померлого предка, що згодом «проросте» із врожаєм і долучиться до тих, хто його збере і скуштує. З іншого, міфологія навколишніх народів подекуди має мотиви «проростання» людей – згадаймо колхідське військо з міфу про аргонавтів, котре виросло з ікл дракона, що їх посіяв у полі Язон. Втім, є певна вірогідність, що частину такого кісткового матеріалу зберігали вдома, в певних посудинах-«осуаріях», або навіть у певних макетах (жител, санчат тощо) (рис. 26, i–j). Під час полишення селища це «борошно предків» могли переносити в інше місце і робити там окремий родовий землеробський обряд.

Варто додати, що явний акцент трипільського населення на термічній обробці – чи то їжі, чи то сировини (глина, мідь) – так само мав позначитися на практиках посмертного поводження з тілами. Частину кісткового борошна могли додавати в тісто в чистому вигляді, і, фактично, сім'я отримувала обрядовий хліб із померлого предка. Зерно, зібране з пшениці, яка виросла на кістках предків, так само йшло на ритуальну випічку.

Отже, можна казати, що трипільське населення «вживало» власних померлих, проте не в безпосередньому вигляді (некрофагію як таку етнографічно засвідчено, але навряд чи вона була властива цим землеробам балкано-анатолійського походження), а через своєрідну «пічну трансмутацію», через обряди родючості й достатку тощо.

Нам видається, що така версія не є спекулятивною, бо вкладається в давні землеробські практики й водночас показує, чому археологи досі не знайшли жодного власне трипільського поховання, жодної іконографії смерті тощо.

Насправді не знайдено лише те, що вкладається у ці категорії для нашого розуміння. Натомість чимала кількість повсякденних елементів побуту цього населення могла мати безпосередній стосунок до смерті й посмертних практик. Починаючи від згаданих зернотерок і завершуючи макетами жител, в яких могла зберігатися частина кісткового борошна, або які могли стояти на ньому. Зазвичай тези про можливість розглядати ці макети як осуарії не сприймаються за раціональні, втім пошлемося на аналогічні паралелі в левантійському енеоліті.

Перефразуючи О. Антонову, зазначимо, що спроби надати певним обрядовим об'єктам «єдиного правильного» значення неприпустимі, бо вони, як і здійснювані з ними процедури, були безумовно багатозначними. Але ж вчені давно стверджують, що і давньоземлеробське житло, і сільськогосподарський інструментарій, і тим більше посуд були безумовно глибоко ритуалізовані, а отже – багатофункціональні. Тому, на нашу думку, варто здійснити ретельні остеологічні (й не лише) аналізи на багатьох предметах з енеолітичних поселень, котрі донині ще вважаються ужитковими.

2.3.6. Поховання специфічного типу – знешкодження мерця

Страх перед мертвим тілом є природною реакцією. Втім, у людських віруваннях та фольклорі нерідко можна відстежити додаткові моменти. Зокрема, що *некротичність* як стан може передаватися – тобто смертю можна «заразитися». Передусім, звісно, від померлого. Або уявлення, що смерть – це розлад, своєрідний «збій» універсуму, який варто виправити. Подеколи з небіжчиком поводилися, як для нашого сприйняття, геть не шанобливо: його зв'язували, розчленовували, замурували, а подеколи навпаки – відділяли плоть від кісток та хоронили обидва компоненти окремо...

Цікавими є т. зв. поховання за специфічним обрядом та поруйновані поховання першої половини I тис. н. е. Особливо яскраві знахідки – в Померанії та на території Черняхівської КІС, щодо входження до якої північних германців уже немає сумнівів. Згідно з однією з найпоширеніших версій, померлі, поховані за «специфічним обрядом», були в земному житті *небезпечними* для інших, і їх по смерті треба було знешкоджувати.

Є версія, за якою появу тілопокладень у культурах із традиційною кремацією померлого пояснюють потребою в його певному «*дозріванні*» (можливо, впродовж чималого строку). Після того відбуваються ритуальні дії з «остаточного відправлення» похованого на *той* світ, що, як правило, лишає по собі момент поруйнованого поховання.

Загалом же і потреба розправи із «упирем», і пограбування кургану (з метою пошуку «магічних артефактів»), і ритуальна «допомога померлому» у його мандрах – містять схожі сліди «вторгнення» до поховальної камери. Певно, саме ці три моменти у своїй гармонійній єдності і послуговували численним саговим оповідям про пригоди героя у кургані і його зустрічі з мерцями.

Втім, ці аспекти – приклад регіонального розвитку більш універсальної практики культового посмертного знешкодження.

Певні регіони, як-от архаїчна Океанія (культура *Lanima*), демонструють традицію зумисного прибирання черепа з поховань. Його ховали окремо, або в поховальних горщиках, або ж навіть на тілі окремих шанованих індивідів. Таку знахідку, зокрема, описує професор Метью Спріггс, який з 2003 р. розкопує могильник в Теоума (Вануату). З подивом він змальовує поховання літнього чоловіка – типово безголове, – на грудній клітині якого були розкладені три чоловічі черепи, і жоден з них не належав цій людині. Більше того, один з черепів мав щелепу, що так само не належала ані йому, ані сусіднім головам. Які церемонії практикувалися з такими черепами – незрозуміло.

Що ж до поховання очищених кісток у горщиках, то в решті Полінезії воно фіксується доволі пізно, скелети ж Теоума датовано ще 1000 р. до н. е. Натомість архаїчне населення Тайваню практикувало

цей поховальний звичай ще з середини IV тис. до н. е., а трохи пізніше це було характерно для Філіппін та Індонезії.

Отже, завдяки знахідці на Вануату вчені впритул наблизилися до відповідей щодо часу й місця первинного поширення полінезійців. Допомогла у цьому поховальна традиція. А остаточну відповідь допоможе сформулювати ДНК-аналіз знайдених решток і його порівняння з ДНК сучасного населення Океанії та Південно-Східної Азії.

2.4. Муміфікація як досконалий спосіб збереження тіла

Спершу кілька слів щодо *природної муміфікації*. Завдяки таким природним консервантам, як торф'яні болота чи вічна мерзлота, археологи можуть нині побачити представників доволі віддалених у часі суспільств.

2.4.1. «Болотяні» поховання

Археологи знайшли чимало поховань у болотах Північно-Західної Європи початку ери (рис. 3, *a-c*). Часто в похованих зв'язані руки або мотузок на шиї (як у чоловіка з Толлунда), серед знахідок переважають жіночі тіла.

Це варто порівняти з описами Корнелія Тацита щодо засуджених на страту германців: «...Суворість покарання визначається тяжкістю провини: зрадників та перебіжчиків вони вішають на деревах, боягузів та тих, що зганьбилися в бою, а також таких, хто обезчестив своє тіло, – топлять у багнюці та болоті, завалюючи поверх гіллям. Відмінність у способах умертвіння базується на тому, що злодіяння та кару за них варто, на їх думку, виставляти напоказ, а ганебні вчинки – приховувати...» (*Germania*, 12).

Траплялися й курйози.

У 1952 році в північногерманському селищі Віндебі (Шлезвіг) було знайдено серед болота муміфіковане тіло підлітка (приблизно чотирнадцяти років) із рештками хутряної накидки (рис. 3, *d*). Його датували початком ери і – вірогідно через тендітну статуру та м'які риси обличчя – назвали «*дівчиною з Віндебі*». Згідно зі свідченнями Тацита, саме винних жінок топили в болотах. На очах мумії була полотняна пов'язка, а відомо про те, що засудженим зав'язували очі під час катувань та страти.

Згодом провели ДНК-аналіз, який показав, що це... юнак. І стрічка насправді виявилась простим елементом вбрання – такою в той час підв'язували довге (до плечей) волосся. А очі померлого зав'язали вже після його смерті – певно, як запобіжний захід.

2.4.2. «Мерзлотна» муміфікація

Поки що «пальма першості» щодо давності, збереженості та кількості знахідок належить тирольській «крижаній людині» – «Етці» з Сімілаунського льодовика (рис. 4, *a–d*), яку знайшли в Альпах зовсім недавно – у 1991 році на висоті 3200 м.

Важко сказати, чи цей чоловік намагався перейти Альпи. Йому було приблизно 45–46 років, зростом приблизно у 165 см, хворів на карієс та атеросклероз, живився козячим м'ясом і вірогідно був високогірним пастухом, а смерть свою зустрів через ворожу стрілу.

Найцінніше тут те, що «крижаний чоловік» не був спеціально похованим! Це важливий момент, оскільки надто багато висновків про людей давнини ми робимо з поховань – і про їхній одяг, і про зачіски, і про їхні амулети чи побутові речі. Втім, етнографічно підтверджено, що поховальні процедури зумовляють як правило специфічність перерахованих елементів, зроблених спеціально під це поховання. Натомість «Етці» потрапив у кригу як є, *in situ*, саме у тому вбранні та із тими предметами, які носив зазвичай!

Предмети, знайдені при ньому, дивують. Тут є примітивний крем'яний скребок муст'єрського типу, крем'яний ніж, типовий для пізнього палеоліту, мідна сокира, типова для приальпійської культури Ремеделло (прибл. 2700 рр. до н. е., саме завдяки їй роки життя чоловіка датують мідним віком Центральної Європи).

У 2011 році було розшифровано його ДНК і виявлено певну спорідненість із населенням сучасної Італії та Сардинії; водночас декотрі елементи геному поки що не відповідають жодній сучасній популяції, тож є сумнів, чи дожили його родичі до наших днів.

На речах «Етці» знайшли сліди крові чотирьох осіб, враховуючи його власну. Сам він явно постраждав у сутичці: в нього був зламаний ніс та потрочені ребра. Вважають, що певний час він ніс через льодовик пораненого товариша. В момент смерті стискав у руці ножа, тож напевно вороги його наздогнали. Як уже згадано, в його плече увійшов наконечник стріли.

Ось який археологічний детектив може дати випадкова знахідка.

Вельми цікавий для танатологів також Алтайський край.

У місцевості Пазирик було знайдено могильник ранньоскіфського часу, де завдяки вічній мерзлоті збереглися тіла похованої кочової знаті. Перші мумії пазирикців виявив С. І. Руденко ще в 1948–1949 рр. під час розкопок у долині р. Великий Улаган. У Другому і П'ятому курганах могильника було виявлено по два муміфіковані тіла чоловіків і жінок (померлих приблизно у віці 40–55 років), причому в чоловіка з Другого Пазирикського кургану шкіра була вкрита татуюваннями. Всі ці мумії нині зберігаються в Державному музеї Ермітаж (Санкт-Петербург).

Двадцять років тому було відкрито алтайський курган на плато Укок. Це окреме, не родове поховання, що може свідчити про культову роль похованої жінки в суспільстві пазирикців. Могила так званої «Алтайської принцеси» була недоторканною від часу поховання, тому знахідка була надзвичайно цінною. В мерзлоті збереглося як муміфіковане тіло, так і одяг, приладдя, фарби на дерев'яній колоді-саркофазі тощо (рис. 4, *g-j*). Ця муміфікація не була природною (хоча мерзлотна консервація мала тут місце). Із тілом жінки з плато Укок (а також із «княжеським» тілом із Пазирика) робили певні посмертні операції, які ми детальніше розглянемо трохи нижче. Натомість «прості» пазириські мумії (наприклад могильник Верх-Кальджин-2) випотрошили, але не обробляли дубильними засобами і просто зашили.

Отже, нині ми знаємо, що ці люди наносили на своє тіло вигадливе татуювання, оскільки воно добре збереглося. Збереглися їхній ошатний одяг і гаптовані килими. Як і бавовняні тканини Паракаса, пазириський текстиль має символічні зображення та міфологічні сцени, які мають стосунок до загробного світу. Бачимо чимало зображень грифів / грифонів, а також численні варіації сцен шматування.

2.4.3. Приклади штучної муміфікації

Загалом штучну муміфікацію практикували чимало народностей давнини. На жаль, поки що знайдено небагато матеріалу для докладних «рецептурних» описів. Інша річ – мумії цивілізації долини Нілу, а також стародавніх мешканців чилійського узбережжя: щодо них ми справді можемо навести досить детальну панораму розвитку методів муміфікації.

Втім, почнемо зі згаданих етнічних ілюстрацій. Алтайський матеріал потроху розкриває зокрема й бальзамувальні секрети сако-скіфського етнічного масиву. Тож варто повернутися до жіночого поховання «княжни-шаманки» з плато Укок. Як зазначає Н. Полосьмак, із тілом цієї пані було здійснено максимальну кількість бальзамувальних операцій, що вказує на її неабиякий статус у соціумі. Зокрема, було зроблено: трепанацію черепа і видалення головного мозку та органів лицьової частини голови, розтин грудної та черевної порожнини і видалення всіх внутрішніх органів, розсічення хребців у грудній і крижовій частинах, щоб надати тілу необхідної для поховання пози, відділення голови від тулуба, а також набивка звільнених порожнин спеціально приготовленим органічним наповнювачем. Крім того, на її шкіру було нанесено якусь речовину з ртутним вмістом.

У цьому контексті варто пригадати звичай царських поховань у степових скіфів. Зокрема, Геродот (Книга IV, 71–73) оповідає про них так:

«71. ...коли помирає їхній цар, вони викопують у землі велику чотирикутну яму, беруть уже підготовленого померлого, вкривають його

тіло воском (перед тим очищують від нутрощів його черево), наповнюють його перетертим купрієм, кмином, насінням селери, кропом, потім зашивають черево, кладуть покійника на віз і перевозять його до іншого племені. [...] Звідти на возі труп царя перевозять ще далі до підвладного їм племені, а ті, до яких його перед тим привозили, супроводжують його. І коли так вони об'їздять із покійником усі племена, вони прибувають у країну Герри, яка є областю останнього підвладного їм племені і місцем поховання царів. Потім, помістивши покійника на підстилку в могильному склепі, встромляють у землю з усіх боків від покійника списи, а над ними кладуть деревини і вкривають його очеретяними матами [...].

72. Коли минає рік, вони влаштовують нове святкування. Вибирають найкращих слуг із тих, що залишилися [...], отже з цих слуг п'ятдесят вони задушують і до того ще п'ятдесят коней із найкращих. У них виймають шлунок, очищують його всередині, наповнюють соломою і зашивають. Ставлять на дві деревини половину колеса внутрішньою стороною доверху, а іншу половину кладуть на інші дві деревини. І таких деревин вони встромляють у землю багато. Потім пропускають крізь тіло коня ще жердину як до шиї і підіймають коня на колеса так, щоб передні колеса підтримували плечі коней, а задні біля стегон підтримували черево. Обидві ноги звисають, не досягаючи землі. На коней прив'язують віжки та вуздечки, тягнуть наперед і прив'язують до колів.

Після того тих п'ятдесят задушених юнаків, про яких я казав, саджають кожного на коня в такий спосіб: кожному покійникові вздовж хребта встромляють пряму жердину аж до шиї. Внизу частина цієї жердини стирчить, і її вставляють у дірку в жердині, якою простромили коня. Цих вершників розміщують навколо кургану і йдуть геть».

Переказуючи спостереження В. Еванс-Вентца щодо посмертних церемоній традиційного Тибету, Ю. Смірнов пише:

«Якщо вмирає Далай лама, Тапші лама чи якась вельми поважна людина чи святий, застосовують бальзамування. Труп [...] вкладають у скриню з болотяною сіллю, зазвичай строком на три місяці чи доти, доки сіль не вбере у себе всю рідину з трупа. Після того як труп оброблять у такий спосіб, його вкривають сполукою, що нагадує цемент і виготовляється з глини, розтертого сандалу та антисептику. Все це прилипає і міцнішає; всі запалі та зморщені частини тіла: очі, щоки та живіт, – округляють до їх нормальних розмірів та пропорцій. У результаті виходить мумія, що дуже нагадує давньоєгипетські.

Нарешті, коли мумію ретельно висушать та вкриють фарбою з розчиненого золота, її виставляють як статую в тибетській подібі Вестмінстерського абатства. В Шігатцзе, резиденції Тапші лами, є п'ять таких усипальниць... Вони різняться за розмірами та оздобленням відповідно до становища та багатства мумій, що там лежать».

Усі ці народи явно мали колись справу з так званим *посмертним виставлянням*. Які саме обряди робили з мерцем, достеменно не відомо. Сучасні мешканці Індонезії мають нині дещо химерний звичай регулярного перевдягання своїх померлих – *манене*. Для цього, зокрема, проводять певні мінімально необхідні консерваційні заходи. Цей звичай вони вважають проявом родинної любові та збереженням родового зв'язку між поколіннями (рис. 7, h).

Переважаючі хроністи вказують, що виставлене тіло зберігалось нетлінним, лише чорніло, як у русів-урманів (про це писав Ібн-Фадлан). А в естіїв причиною вказується бупікто якийсь штучний холод (через магічні обряди). Втім, це схоже на бальзамування. При цьому навряд чи робили *таксидермію*. Радше застосовували певні смоли та соки з дубильними властивостями, які давали змогу тимчасово призупинити процес гниття.

У пустелі Такламакан (район річки Тарим у західнокитайській провінції Сінцзян) збереглося багато муміфікованих тіл, зокрема й штучно бальзамованих. Чимала кількість цих «охоронців Шовкового шляху» – типові європеїди, котрі потрапили до кордонів Китаю ще в середині II тисячоліття до н. е.! Таких небіжчиків часто вважають представниками тохарської гілки індоєвропейців (типovým прикладом можна вважати, зокрема, так званого Черченського чоловіка (рис. 4, e–f)).

2.4.4. Муміфікаційний досвід Південної Америки (Чилі)

Датування за каліброваною радіокарбонною шкалою свідчить, що найраніші штучні мумії з'являються на тихоокеанському узбережжі (в чилійській місцині Чинчорро) ще в VI тисячолітті до н. е., а найдавніші природні – вже наприкінці VIII! Парадокс неабиякий, адже ці люди на той час були типовими мезолітичними рибалками-збирачами, носіями традицій так званих кухонних звалищ – *кіюкін-меддінгів*. Звідки ж у них такі досконалі практики?

У чинчорро була своя природна перевага: клімато-географічна ніша. Річ у тім, що холодні тихоокеанські течії в поєднанні з високими Андами майже безпосередньо понад узбережжям зумовлюють у цих широтах різкий субтропічний клімат; тож пустеля Атакама є спекотнішою та сухішою, аніж навіть Такламакан! При цьому вона пронизана океанічною сіллю, яка тут розчинена в повітрі та піску – це ідеальні умови для муміфікації. Як ми розповімо трохи далі, давні єгиптяни також мали (дещо слабші) умови такого типу, але збагнули їхню роль далеко не відразу.

Найпершу відому археологам штучну мумію чинчорро датовано 5050 р. до н. е. – це кільkamісячне немовля з Долини криветок. Поки що важко визначити, чи практикували такий обряд раніше. Так само

важко співвіднести появу цього поховального звичаю з ускладненням соціального устрою чинчорро. А от зміни в самій поховальній традиції вельми показові.

Отже, маємо такі три етапи чилійської штучної муміфікації: «чорні» мумії, «червоні» мумії та обмазані глиною небіжчики (рис. 5, b–d).

Знаючи ці поховальні нюанси, можна точніше датувати мумію. Цікаво, але декотрі могили є такими давніми, що там можливо знайти, наприклад, дві «чорні» мумії, чотири «червоні» і одну обмазану глиною. Причиною можуть бути певні тотемно-родові уявлення і медіаторні функції таких поховань, про сутність яких ми поки що можемо лише здогадуватись.

«Чорні» мумії належать до V–IV тисячоліть до н. е. – умовно кажучи, середнього архаїчного періоду, доби прибережних могильників чинчорро. Їх порівняно небагато, і вони переважно колективні – тіла лежать у могилі в ряд, плечима одне до одного. Самі ж могили формували певну структуру некрополів. Галина Єршова вбачає тут певні родові уявлення.

Кілька слів щодо методики муміфікації. Тіло обробляли, наче дичину – відділяли голову, виймали нутроці, знімали всю шкіру. Кременевим ножем-скребком відокремлювали м'язи та жили. З голови виймали очі й найчастіше – мозок. Стопи та кисті рук не чіпали. В солоній воді вимочували зняту шкіру, щоб вона зберігала пластичність і не гнила. Інколи вся процедура зосереджувалась на підготовці самої шкіри, а «оббілюване» тіло просто полишали в ущелині птахам та комахам на «обробку».

Далі майстри чинчорро з'єднували очищений скелет дерев'яними рейками, утворюючи своєрідний каркас. Кінцівки та грудну клітину всередині обліплювали вогким попелом зі жмутками соломи, з'єднуючи все це очеретом. Тулуб набивали клейстером із соломи та золи, замішаним на воді та натуральному протеїновому клеї з пташиних яєць, рибачого відвару та крові морського лева. Кінцівки прив'язували до тіла, а потім усе тіло промазували особливою світло-сірою пастою, так би мовити, ґрунтовкою, що майже скульптурно відтворювала зовнішній вигляд тіла. З неї ж доліплювали статеві органи. Цікаво, але обличчя цих мумій були явно з певною метою позбавлені будь-якого натуралізму. На черепі ліпили абстрактну маску з носом та очима-заглибинами. Рот найчастіше передано отвором, схожим на літеру «о».

Зрештою на цей манекен надягали висушену та видублену шкіру. На голову кріпили волосся. Якщо висохла просолена шкіра розривалася, дірки з'єднували клаптиками зі шкір тварин. Повністю готову мумію покривали шаром чорної фарби (для цього розтирали місцевий вулканічний пісок чорного кольору) – це явно було важлива частина обрядовості.

Період «червоних» мумій тривав приблизно з 3160 по 2200 рр. до н. е. Саме до цього періоду належить більша частина мумій у Чинчорро.

Техніка змінилась – тепер шкіру не знімали, а скелет не розчленовували. В тілі робили акуратні розрізи в ділянках черевної порожнини, паху, колін та плечей і через них виймали внутрішні органи. Отвори обережно зашивали людським волоссям за допомогою кактусових голок. Тіла заповнювали рослинними волокнами, водоростями та шкурами лам.

Усе тіло мумії вкривали червоною фарбою (на основі вохри), але обличчя – найчастіше чорною. На голову теж вдягали перуку, закріплюючи з боків голови попеловим клеєм два довгі пасма. Повністю голову мумію загортали в плетену циновку і клали в неглибоку яму.

Як зазначає Г. Єршова, нерідко мумії цього періоду мають явні сліди полагоджень, неодноразового перефарбування тощо. А це вже свідчить про певні тривалі церемонії в чинчорро із застосуванням мумії! Можливо, їх виставляли при вході до селища, як подекуди робили донедавна аборигени Меланезії. Можливо, ці своєрідні предки мали щодня бути присутніми на родинній трапезі. Напевне ми цього зараз не скажемо, але специфічні контакти світу живих і світу померлих мумії чинчорро демонструють однозначно.

Більшість знайдених тіл належала неповнолітнім, з-поміж яких превалюють трупики немовлят і дітей до шести років. Втім, є мумії і дорослих чоловіків та жінок, тому казати про гендерно-вікові обмеження ми тут не можемо. Так само не йдеться і про соціальну ієрархію. Розбіжності в деталях є, однак поховальний інвентар індіанців-чинчорро доволі подібний і не містить жодних проявів елітарності: риболовні снасті, різьблені дерев'яні фігурки та обов'язково пеліканячий дзьоб.

Цікаве спостереження щодо Нового світу: в індіанців майя саме пелікани були птахами-медіаторами з Іншим світом і, як вважали, сприяли переміщенню душ туди-сюди. Проблема лише в тому, що майя дуже віддалені від чинчорро як у часі, так і у відстані, втім можливо ця міфологема є спільною для всього доколумбового регіону.

З іншого боку, навряд чи можна погодитися з висновком, що то були типові поховання цієї людності – варто лишень здійснити демографічні підрахунки кількості населення в кожній такій громаді, помножити на століття існування на доволі компактній території і порівняти з кількістю мумій у могильниках. Очевидно, що в такий спосіб ховали не будь-кого, а певних обраних представників. Лишається рано чи пізно отримати відповідь на запитання: «який саме критерій був для такого вибору?» і «яка була мета?»

Період «простих», або обмазаних глиною, мумій припав на невеликий проміжок 2200–1790 рр. до н. е. (за каліброваним датуванням). В цю добу в Чинчорро зникають колективні могили – то був час персональних поховань.

Процес муміфікації сходить нанівець. Тепер мертве тіло лише зовнішньо «підрихтовують». Хоча певний процес консервації все одно

відбувався – тіло трохи підкопчували біля вогню. Потім його вкривали сантиметровою кіркою специфічної обмазки: то був морський пісок, замішаний на риб'ячій крові та риб'ячому клею. Така суміш мала деякий час підсихати, однак декотрих небіжчиків ховали нашвидкуруч, і вони фактично вклеїлись у власну могилу. Є припущення, що в той час місциною поширилися якісь захворювання. Певно, подальший ДНК-аналіз тіл дасть точні відповіді.

Деяких небіжчиків цієї пізньої фази взагалі не бальзамували! Мертві тіла просто загортали в шкури лам або/та пеліканів, а поверх вкривали плетеними циновками з геометричним орнаментом. Втім, навіть у цю добу були певні анатомічні практики, щоправда поодинокі й виразно індивідуальні, тож поки що про конкретні причини зміни обрядовості чинчорро ми нічого сказати не можемо.

2.4.5. Мумії спільноти Паракас–Наска (Перу)

Паракас – це півострів середньої зони узбережжя Перу. В другій третині I тисячоліття до н. е. там з'явилися пам'ятки певної спільноти, розквіт якої припав на VI ст. до н. е. – V ст. н. е. Навколишню територію зрештою населило декілька етнічних груп, чії пам'ятки утворюють комплекси *Паракас*, *Наска*, *Ліма* тощо, втім, вони явно були етнокультурно споріднені, тож їх вельми реально розглядати у певній єдності – світоглядних традицій зокрема.

Ці америнди практикували певний час цікаві «пляшкоподібні» поховання у підземних гробницях-печерах – «куевас». Згодом людність Паракас–Наска переходить до поховань некропольного типу, що дослідники пояснюють появою нового населення поруч і поширення нових соціальних інститутів (такі «некрополі» демонструють певну елітарність). Поховані там сидять, загорнуті у ковдри-покривала з бавовни, і щодо пізніх таких небіжчиків важко вже і вживати поняття «муміфікація», хоча поза похованих збереглася до нашого часу (рис. 5, f, 7, a, c).

Зовсім інша справа – «поховальні пакунки» класичних (ранніх) «куевас». Ці небіжчики здебільшого добре збереглися, а предметом найбільшого зацікавлення фахівців стають численні гаптовані ковдри та килими, якими їхні тіла обгортали (подекуди таких накидок дюжина, а то й три десятки!). Колоритні композиції та образи цих ткацьких виробів мають безпосередній стосунок до загробних уявлень.

Цей різновид муміфікації передбачав просушування та коптіння тіл.

Ще в XX ст. коптили своїх померлих деякі австралійські племена. В окремій споруді для цього облаштовують «плиту» над вогнищем. Із тіла видаляють нутрощі та волосяний покрив (*депіляція*). Процес тривав кілька днів, і ним займалися чоловіки, які не мали права покидати це місце до завершення процедури (рис. 3, e).

Підсушене прокопчене тіло аборигени якийсь час виставляють, а потім носять по околицях. Можна провести паралель із тюркськими звичаями, згідно з якими посмертна сутність померлого має за 40 днів обійти всі ті місцевості, до яких він був прив'язаний за життя, проститися з родичами, друзями, сусідами, мисливськими угіддями тощо.

Отже, знайдено обкладені камінням місця коптіння, а також великі посудини для рідини. Вважають, що в них набирали солону морську воду, якою рясно поливали мерця під час термічної обробки: сіль, випаровуючись, створювала дубильний ефект, і органічні тканини добре консервувалися (рис. 5, *g*).

Між численними шарами поховальних тканин вкладали різноманітні статусні речі, а також той інвентар, що будімо мав знадобитися померлому на *тому* світі. Переважно мумії ховали голими, лише з певними натільними прикрасами. Втім, елементи одягу теж знаходять. Дуже цікавими є головні убори паракас: довге кольорове мереживо зав'язували з одного кінця у фігурний вузол і вдягали поверх довгої зачіски, після чого решту цієї мереживної шалі обмотували навколо голови, як тюрбан. На ньому могла бути символічна композиція, що демонструвала статус людини.

Знайдені черепи деформовані, і доволі незвично. Традиція ця також змінювалася, і характер деформації голів різних мумій Паракас-Наска дає змогу їх датувати. Втім, про таку обрядовість піде мова нижче.

2.4.6. Єгипет: еволюція мистецтва муміфікації

Традиційні поховання додинастичного Єгипту – тілопокладення у ямі, часто сидячи, тіла замотані в полотнища, наче перуанські мумії Паракас. Пізніше саме так єгиптяни зображатимуть душі померлих на сонячному човні Ра, що пливе країною Смерті.

Найпоширенішим варіантом було покладення зібганого тіла на бок. Замотування було простим – фактично в одне покривало. І подекуди ці поховання більш як п'ятитисячної давнини знаходять понині у майже незмінному стані. Згодом так ховали бідних єгиптян. Чи ж не іронія долі, що тіла цих померлих селян збереглися краще, ніж царські поховання?

У цьому випадку мова йде про *природну муміфікацію*, аналогічну згаданим природним давньогерманським муміям Данії та Голландії, де роль консерванта відіграли болота і торф'яники, чи муміям Пазирику, де тіла зберігала вічна мерзлота. Натомість традицій бальзамування як штучного механізму в додинастичному Єгипті ще не було.

Перші власне штучні мумії датовано періодом Старого царства. Хоча певну еволюцію некрополів демонструють уже нульова та перші дві династії: могили обкладали дерев'яними дошками, до похованого йшов урочистий супровід, а обмотане тканиною тіло клали в труну.

І якщо поховані за попередньої доби просто в піску подекуди збереглися й донині, то тіла в трунах стали об'єктами жвавої діяльності анаеробних бактерій – гниття доволі швидко перетворювало їх на купу кісток.

Втім, археологи подекуди знаходять рештки обмоток із певними хімічними сполуками (зокрема содою), що дає змогу казати про перші незграбні спроби бальзамування вже за ранньодинастичної доби (рис. 6, b).

В епоху Великих пірамід уже маємо тіла фараонів, вимочені в смолах. Спершу в смолистій суміші вимочували все тіло (як воно є, з усіма нутрощами). Потім його обмотували тканиною і змочували ще раз. Так повторювали кілька разів, аж доки верхній шар не починав підсихати, а нижні шари ще були вологими. Це був момент для скульптурного формування – своєрідне посмертне *pan'e-mahe*. Майстри поховально-го церемоніалу буквально виціплювали наново тіло померлого і риси обличчя. Коли ця маса застигала, вона перетворювалась на своєрідний панцир, що повністю імітував похованого (хіба що був дещо товщий за звичайний стан).

Особливу увагу приділяли обличчю померлого. Є всі підстави вважати, що спершу йшлося лише про зняття точної копії з обличчя за допомогою тканини і смоли, що давало змогу робити натуралістичні обличчя статуям-двійникам у гробниці – спершу дерев'яні, а надалі й кам'яні. Згодом цей скульптурний портретизм було перенесено на тіло похованого. Отже, якщо ранні зображення в гробницях дещо наївні та асиметричні, то наприкінці Старого царства єгиптяни демонструють неабиякий натуралізм та анатомічність. Чого лишень вартий «Шейх-аль-Белед», як назвали налякані арабські копачі славетну дерев'яну статую слуги Ка-Апера (прибл. XXV ст. до н. е., рис. 28, k).

У добу Старого царства нутрощі вже видаляли, окрім мозку та серця. Тіло зазвичай випростане, обмотка стає складнішою.

За часів Середнього царства тіло померлого обпатрювали, підсушували і оброблювали смоляними розчинами. Замість нутрощів у мумію вкладали ганчір'я або тирсу. Легені витягали через діафрагму, серце просочували кальцинованою содою (карбонатом натрію) і залишали в грудній клітині, адже воно було вмістилищем однієї з душ (про що піде мова далі), а також пам'яті й думок – фактично, *особистості та сумління* похованого.

Виймати мозок із тіл почали за Нового царства (XVII–XVIII династії). При цьому використовували спеціальні інструменти, які вводили крізь ніздрю вглиб черепної коробки. Більшість органів обробляли окремо і складали в чотири посудини-канопи (часто із зображеннями дітей Хора на кришках). Тіло обробляли кальцинованою содою. В доліні Ваді-ен-Натрум були озера, багаті на соду.

Згаданий складний процес обробки органів Геродот вважав найбільш елітним. Померлим представникам середнього прошарку нібито

впорскували ялівцеву олію через задній прохід, яка за певний час розчиняла нутроці у кашоподібну субстанцію, яку потім видаляли. Однак експериментально доведено, що ця версія не відповідає дійсності. А от експерименти з кальцинованою содою підтверджено!

За деякими свідченнями, подекуди тіло просто тримали у ванні з дуже солоною лужною водою. Втім, ефект від цього був поганий – частина тіла згодом все одно починає гнити. Витримувати треба було саме у сухій суміші! І зріла обрядовість Нового царства це демонструє.

2.4.7. Класична єгипетська муміфікація та її занепад

Традиції зрілого Нового царства вважають «золотим часом» єгипетського бальзамування. «Класичні мумії» Сеті-I чи Рамсеса-II й донині вражають своєю збереженістю (рис. 6, *g–h*).

Витончене обличчя «Юної панянки» (мумія № 61072 із поховання KV35) дослідниця Джоан Флетчер упевнено вважає славетною Нефертіті, і як доказ порівнює з відомим бюстом цариці. Втім, решту єгиптологів її тези досі не переконали (рис. 6, *ж*). ДНК-аналіз у 2010 р. підтвердив, що це мати царя Тутанхамона, втім, її ім'я поки що не з'ясовано. Було також доведено, що до рани на обличчі мумії (у дівчини майже відірвано щелепу) грабіжники гробниць не причетні. Рана була прижиттєвою і, вірогідно, й стала причиною смерті.

Повертаємось до зрілої доби мистецтва муміфікації. Для таких процедур будували тимчасові просторі майстерні. Тіло померлого клали на спеціальний стіл, через розріз із лівого боку виймалися всі нутроці – лишали лише серце, а подеколи й нирки. Мозок витягали через ніздрю. Далі все тіло вкривали кальцинованою содою, а нутроці клали в окремі посудини із содою. Упродовж 70 днів над тілом проводили різноманітні церемонії.

Після того, як тілу надавали необхідної форми, фарбували обличчя, наносили тіні, рум'яна та губну помаду. Клеїли штучні брови, а в очниці вставляли штучні очі з чорно-білих каменів або розмальованої тканини. На голову іноді вдягали завиту перуку.

Органи виймали з посудин і вкладали послідовно у сім пакунків, після чого вставляли назад до черевної порожнини. До них додавали зображення чотирьох геніїв-хранителів (дітей Хора). Практикували також окреме поміщення органів у чотирьох канопах із головами мавпи, шакала, людини та сокола (саме так згадані «діти Хора» й виглядали). Розріз на тілі зашивали або заклеювали, а на шві закріплювали шматок тканини з магічними написами. На шию та лоба мумії вдягали застережні амулети, на пальці – охоронні персні, а на ноги взували сандалії. Подекуди царським особам вдягали на пальці рук і ніг золоті прикраси.

Готове тіло закріплювали на своєрідних козлах. Для сповивання використовували багато тканин – вибрану стару білизну, простирала, ганчір'я. Дуже часто сім'ї упродовж років відкладали тканини для таких випадків (на декотрих зразках збереглися навіть фамільні мітки). Після першого шару обмотки на померлого вдягали певні апотропеїчні амулети. Потім знову йшов потрійний шар тканини: спершу обмотували по спіралі, далі обгортали полотнищем, і далі знову по спіралі – в протилежний бік. Тканину тричі промочували у смолистому розчині, наприклад у бітумі. Його дубильні якості близькі до нуля, тому вважають, що тут мали місце певні ритуальні цілі. Деякі мумії було пошкоджено через хімічне самозаймання подібних смоляних просочувань.

Особливим чином обмотували шию та обличчя, фіксуючи голову. Ноги зв'язували, а руки примотували до стегон. Все це сповивали по-верх, аж доки мумія не починала нагадувати негнучку колону. Верхнім шаром виступав спеціально зшитий для цього чохол-покривало із зображенням Осіріса – похований його символізував, отожднювався із ним.

Після обмотування зовнішніми стрічками мумію поміщали в багато оздоблену зображеннями і формулами антропоморфну труну-саркофаг, далі – в зовнішній саркофаг, нарешті – в саркофаг-скриню. Така собі єгипетська «матрьошка».

За наступних декілька династій відбувся певний відхід від канону.

Вартий уваги важливий позитив доби «лівійських правителів»: в часи XXI династії, коли панувало двовладдя й однією з двох вищих осіб у державі був первосвященик Амона в Фівах, благочестива рада жерців наказала обійти усі гробниці і переконалися в їх збереженості. Оскільки ж було чимало пограбованих та спаплюжених поховань, фіванські священнослужителі попросту зібрали усі понівечені мумії і перенесли в скельні тайники, як-от відомий Дейр ель-Бахрі (Гробниця DB-320 та TT-320).

За Птолемеїв мистецтво муміфікування занепадало. Мертве тіло вже не висушували як слід у соді. Натомість тіла вимочували в смолистих сполуках, тому нині в них темна шкіра і вони блищать на світлі, наче скляні, – саме так можна відрізнити пізню мумію. Щоб зберегти рівну статуру, просовували крізь усе тіло, від голови до п'ят, палицю. Можна згадати ще вишукане оздоблення саркофагу, амулети, поховальні фігурки *ушебті* та канопи з головами дітей Хора (рис. 28, е).

Подекуди це вже не мумія, а очищений від плоті скелет, обмотаний корою та змоченими у смолах бинтами, яким надано більш-менш анатомічного вигляду, – знову маємо своєрідне *пан'є-маше*. Це нагадує нам перші спроби бальзамування за Старого царства. Плетиво верхніх шарів обмоток нагадує технологію кошика (рис. 6, j–k).

У римську добу маємо вершину такої плетільної майстерності – і водночас повне занедбання традицій муміфікації. Проте розквітає

посмертне моделювання обличчя технікою живопису, що вилилося в славетні «Файюмські портрети» (рис. 29, *f-g*).

Таким чином, маючи хронологічну типологію єгипетських мумій за критерієм методик бальзамування, ми можемо визначити приблизний вік мумії, навіть якщо її знайшли у зовсім іншому культурному шарі.

2.5. Феноменологія кремації

2.5.1. Кремація як трансформація

Так її визначає скандинавський археолог Тер'є Естігаард. Тобто, обряд тілоспалення є ритуалом трьох сфер трансформацій водночас: це космологія, де померлий отримує здатність перемістити свою позатілесну сутність між зонами світобудови; це соціальний аспект – небіжчик повертається до світу предків; нарешті, онтологічний аспект – померлий у такий спосіб перетворюється на певну сутність кардинально нового порядку.

Фактично йдеться про *трансмутацію*. Це термін з алхімічної термінології. Базова алхімія була металургійним містицизмом, практичним відтворенням металевої містерії, де перетворення металів – а ширше, космічних першоелементів – досягалось саме термічною обробкою. Пізніше ми ще присвятимо увагу цій міфологемі.

У цьому ж випадку перед нами явно новий ступінь свідомості. Йдеться про певну «акультурацію», адже, за спостереженнями Клода Леві-Строса, є певні первинні міфи, де люди не використовують вогонь у побутових цілях – він є надто рідкісною і священною категорією. Тому і в світі предків їдять сиру їжу, не опалюють помешкання. Розмежування «сире – приготоване» є своєрідною еволюційною ілюстрацією свідомості. Вогонь вивільняє душу з тіла, метал з руди – власне, духовне начало з матерії.

Отже, перші приклади тілоспалень зафіксовано ще в неолітичній традиції, ми, втім, не можемо припускати, що вони були органічними для давніх землеробів. Це стосується й самого феномена металообробки: адже, як доводить Є. Черних, перші приклади металургії зафіксовано одночасно з першою опаленою керамікою. Втім, ці блискучі згусточки не вважалися за господарську цінність: з них робили прикраси. А от власне металеві знаряддя та вироби знаменують певні зміни в соціально-економічному бутті суспільства. Це вже якісно нова доба.

Схожі висновки можна зробити й щодо кремацій, хоча є й певні методологічні суперечності. Адже традиційно археологи вбачають в кожній зміні поховальної обрядовості етнічні впливи. Подекуди йдеться про зміни ідеологічні, але в умовах традиційних колективів (навіть комплексного і ранньодержавного типу) зміна світогляду пов'язана і з трансформаціями етнічними.

Втім, варто пам'ятати про певні глобальні тенденції змін світоглядного типу, які важко пов'язати з поширенням певного етносу (хоча такі спроби тривають). Це, зокрема, поширення мегалітичних споруд (і навіть не лише на узбережжі). Це і традиція мальованої кераміки розвинених землеробів Євразії. Поширення масового тілоспалення також зафіксовано: для Європи це приблизно з XVII ст. до н. е., з акцентом на XIII–XI ст. до н. е., тобто доба середньої та пізньої бронзи (рис. 10, а). В ту саму добу відбувся масовий перехід до кремації і в Азії, зокрема в новоприбулих індоаріїв Пенджабу та Гіндукушу (де це не було місцевою обрядовістю).

Саме Близький Схід є батьківщиною обряду кремації. Під час розкопок культури Халаф (у закавказьких верхів'ях межиріччя Тигру та Євфрату) Р. М. Мунчаєв знайшов катакомбні поховання в покинутих телях, з-поміж котрих були і спалені рештки (прибл. VI–V тис. до н. е.). Враховуючи, що перші експерименти з металами провадили по сусідству приблизно за цієї ж доби, це постає закономірним моментом.

Отже, близькосхідна людність у певний момент часу віднаходить для себе своєрідні метаморфози матерії і її духовного вмісту через термічну обробку, що призводить до появи в конкретному ареалі розвинених форм кераміки, металеві індустрії та поступового розвитку традиції тілоспалення.

У подальшому ці три традиції мали різну швидкість поширення по різних регіонах. До Європи перші дві традиції потрапляють через Балкани майже одночасно: на межі VI–V тисячоліть до н. е. А на межі V–IV тисячоліть маємо урнові поховання в Баденській культурі, спорідненій із першою фазою Трої. Питання, який з регіонів більше впливав на інші, – суперечливе. А. С. Клейн обґрунтовує міграції з Заходу на Схід. Класична школа доводить первинність анатолійсько-закавказького впливу на Європу. Автор також схильний до останньої теорії.

Втім, так чи так, *перші* тілоспалення та *перша* металургія в Європі не є показовими. Ми маємо звертати увагу передусім на певні масові явища – лише тоді можна казати про дійсну світоглядну зміну.

Важливо також додати кілька слів щодо Єгипту. Приблизно століття тому дослідники знайшли пошкоджені й перекладені наново кістки, і навіть сліди спалення. Це дало простір фантазії, і дехто навіть висловив тезу, що первинними поховальними практиками населення Нілу були екскарнація і кремація – для пришвидшення «потрапляння душі до неба». Втім, як неодноразово вже доведено, щодо Єгипту ці тези, звісно, абсурдні.

Насправді ж єгиптян лякала сама думка про пошкодження тіла померлого, і вони всіляко прагнули зберегти його цілісність вже за архаїчних часів культури Накада. Г. Кеєс пише з приводу пошкоджених решток, виявлених у декотрих могилах: «Спостереження над розкопками пізньонеолітичного і ранньодинастичного некрополів переконали наших німецьких археологів в тому, що це наслідок нападу хижаків

пустелі – шакалів і щурів. Необхідно також взяти до уваги можливість вторинного поховання решток, пошкоджених за першого поховання, поховання тіла, знайденого за тривалий час після смерті, – словом, поховань, викликаних необхідністю, за якої вже не можна було дотриматися приписів ритуалу».

Як слушно зазначає, зокрема, М. Коростовцев, думка про спалення тіл померлих була чужа єгиптянам – навпаки, це була страшна кара, посмертне небуття! Класичний Єгипет залишив нам певні розпорядження фараонів щодо святотатців – «порушників вічного спокою». Скажімо, у тексті постанови фараона XIII династії Неферхотепа I, виданої для охорони некрополя Абідоса, зазначено, що страта через спалення загрожує кожному, хто оскверняє могили некрополя.

Дійсно, якщо просте порушення цілісності мертвого тіла (руйнація кістяка або відрубання голови) могло частково компенсуватися зображеннями в гробницях, то при тілоспаленні магічний зв'язок душі переривався назавсім.

2.5.2. Давня Європа: кремаційні звичаї північних германців

Масові урнові поховання спалених кісток в Європі пов'язують власне з європейською традицією полів поховальних урн на межі пізньобронзової та ранньозалізної діб. Такі звичаї мали предки італіків та іллірійців в Адриатиці, ранні греки в гомерівській Елладі, ранні германці континентальної культури Ясторф та Скандинавії, предки балтів та слов'ян тощо. Лише кельти та фракійці продовжували традицію тілопокладень, подекуди впливаючи на обрядовість сусідів. Хоча тілоспалення практикували і вони. В добу великих переселень (III–VI ст. н. е.) знов поширюються ґрунтові тілопокладення.

Якщо відшукувати фольклорне підтвердження згаданим трансформаціям обрядовості, варто згадати скандинавську *«Сагу про Інґлінґів»*. Вона стверджує, що за декілька століть до християнської ери на Північ з «Асії» (Анатолії) прийшов ас Одін і запровадив нові культи. Він також ввів з-поміж свеїв звичай спалювати померлого з усім його майном – щоб той у такий спосіб втрапив до Вальґали. Туди мали потрапити речі, які похований закопав у землю чи кинув у воду за свого життя. Попіл похованого також варто було розвіювати над морем або землею, а над видатними особами призначено зводити кургани та ставити на них поминальні камені. Саме за цією традицією було поховано й Одіна.

Згідно зі Сноррі Стурлусоном, *«Доба курганів»* («наука» Фрейра) замістила собою *«Добу тілоспалень»*. При цьому в Данії і Норвегії за легендами вже з перших століть більшість вождів ховали через інгумацію, тоді як у Швеції *«Вік тілоспалень»* протримався ще довгий час (*Хеймскрингла*, Пролог).

Дані археології підтверджують співіснування двох типів обряду на Півночі. Загалом вважають, що традиція тілоспалень поширилась серед скандинавів за середньої доби бронзи (період III Монтеліуса). Вже у пізньобронзових похованнях Швеції тілоспалення виразно домінують. В окремих регіонах Скандинавії збереглась традиція інгумації, наприклад на о. Готланд. На східному узбережжі Балтики знайдено декілька типово скандинавських поховань пізньобронзової доби з тілопокладенням. Щодо південних регіонів Скандинавії, то вважають, що там інгумація пов'язана із кельтським впливом тощо.

Згідно з Корнелієм Тацитом, германці на початку ери здебільшого практикували тілоспалення. Причому подекуди в похоронах вождів брали участь обидві воюючі сторони. На противагу до римлян, германці початку нової ери «відправляли» із похованим не одяг та прикраси, а озброєння і, часто, бойового коня. «Похорон у них позбавлений усякої пишноти; єдине, чого вони додержуються, – щоб за спалення тіл славетних мужів брали певні породи дерев» (*Germania*, 27).

Проблему семантичного навантаження кремацій та інгумацій (зокрема курганных) на Півночі ще остаточно не вирішено. Приміром, Х. Р. Елліс-Девідсон висловлює тезу, що тілоспалення мали відносити дух померлого до небесного царства, натомість курганні тілопокладення давали життя у могилі. Зокрема, як один із рушійних образів Вальгали вона виводить саме поховальний курган. А. Каліфф вважає, що основною метою тілоспалення було вивільнення душі з тілесної оболонки.

Загалом дослідники зазначають, що суть тілоспалення у тому, що воно *назаавжди позбавляє мерця тілесності* і заважає йому оживати та ставати шкідливим «мертвяком». Насправді ж, як пише Тацит (*Germania*, 27), германці початку ери не споруджували кам'яних поминальних монументів, щоб їхня вага не душила похованого. Але ж мова йде про поховання саме за обрядом кремації! Тобто навіть спалені, позбавлені матеріального людського тіла мерці германців відчували характерні тілесні прояви. Варто пам'ятати і Тацитів опис бойового ритуального вигляду германців-гаріїв: вони роздягалися і обмазувались чорною фарбою – на думку фахівців, з метою набути вигляду примарного війська мерців.

Отже, й спалені мерці без цілісного тіла могли турбувати живих!

Традиція тілоспалень не заважала германцям вірити в тілесність померлих, у їхню можливість потрапляти до світу живих і навіть учиняти напад і руйнування (можна назвати, наприклад, віру в примарний пошт Водана/Одіна та європейську традицію *Дикого гону*).

2.5.3. Варязька кремація в оповіді Ахмеда Ібн Фадлана

Скандинави-руси вірили, що чим вище полум'я поховального вогнища – тим швидше померлий потрапить до Вальгали (рис. 10, с). В оповіді арабського хроніста про похорон знатного руса на Волзі є кілька цікавих моментів. Зокрема, цьому обряду

була властива *ритуальна еротичність та оргіастичність* (обов'язкові статеві зносини друзів померлого із його ритуальною «нареченою»; після обряду відбувалася пишна тризна із бенкетом), *очищувальні елементи* (той, хто підпалював корабель, мав повністю оголитися; у його руках палав факел), *охоронно-застережливі моменти* («підпалювач» відступав задки певну кількість кроків, прикриваючи собі від «зурочення» задній прохід).

Цікавим елементом також є ритуальна брама, через яку «наречена» кидає голову півня. Її саму підіймають над брамою, і вона ніби бачить Вальгалу у вигляді яскравої місцини, де її рідні бенкетують разом із померлим, що чекає там на неї. Майже аналогічний мотив є у Саксона Граматика, де загадкова проводирка приводить Хаддінга до Хель (хоч, зрештою, у міфах згадується «брама» біля обох «помертвих помешкань»: Вальгрінд та Нагрінд тощо). Це або фіксація марень жертви наркотичного питва, або ритуальна формула.

В останньому випадку це вимагає усвідомлення такого собі парадокса: *індивіда ще нікуди не відправили, а він уже нібито там*.

Можливо, описаний ритуал поєднував специфіку кількох божеств. Тим більше, що сам обряд містив елементи і кремації, і інгумації: багато днів померлий лежав у могилі, в яку йому поклали зручний одяг та їжу (!), а коли його виймали для похорону, він не змінився, лише *почорнів*. Цей момент Ібн Фадлан пояснює холодним кліматом у Поволжі, та подібних ефектів не можна просто так досягти. Йдеться про використання певних дубильних смол (як елементу ритуального бальзамування), або про можливий вплив традиційних для скандинавів вірувань чи то на сам ритуал, чи то (і це найвірогідніше) на свідчення в переказі Ібн Фадлана. Адже із саг відомо про характерну рису скандинавських «мерців»: «мерця-дравга» завжди можна впізнати, бо він зберігає риси прижиттєвої зовнішності навіть за «тролеподібності». При цьому його шкіра набуває «кольору Хель» – тобто чорного чи сінього. Саме таких мерців у сагах неодмінно спалюють або закладають камінням (в Ісландії деревини не дуже багато).

Показовим є момент із потраплянням до Загробного світу (і пов'язана із цим ідея про буцімто *остаточний розрив тілоспаленого із земним світом*). В. Петрухін переконаний, що лише спалений небіжчик потрапляв до Вальгали, натомість тілопокладення в могилі символізували буття у Хель. Втім, напевно, опис Вальгали як купольної споруди з безліччю дверей, де постійно відбуваються вічний бенкет та вічна битва, пов'язаний з ідеєю *житла всередині кургану*.

Нижче ми розглянемо концепцію двох душ, у контексті якої віра в одночасне життя небіжчика у могилі та існування у далекому Царстві померлих, а до того ж і нове його переродження – не має дивувати. Адже для міфологічної ментальності взагалі характерна гра парадоксами, протилежностями, що чудово видно на прикладі кельтів.

2.5.4. Кремаційні практики індуїзму

В Індії кремацію практикують донині. Місце тілоспалення називають *шмашан* – це спеціальна конструкція, яку споруджують зазвичай понад річкою. Померлого кладуть на дрова головою на південь. Присутні вживають ритуальну їжу, частину якої лишають духам померлих. Служитель-брахман виспіває гімни до Агні та Ями (божеств вогню та смерті відповідно), а син покійного із факелом обходить багаття (три або сім разів зліва направо) та розпалює вогонь (рис. 10, *d, e, g*).

Після спалення тіла попіл окроплюють водою. Родичі відшукують серед попелу незгорілі рештки померлого і викидають їх у річку. Після цього всі мають пройти певні очисні обряди, адже контакти зі сферою смерті вважають згубними. Подальші поминальні обряди мають задовольнити спочилу душу, а регулярні підношення ритуальної їжі не дають їй перетворитися на зголоднілого *прета*.

Усі ці нюанси зафіксовано вже в «Рігведі». Але що цікаво, в старих її частинах, де *асури* ще не зовсім демонізувалися, не радять застосовувати вогонь у поховальній обрядності, позаяк тіло і душа нерозривні, тож із гибеллю тіла загине й душа, а не отримає посмертний спочинок. Тож пишно вбраний труп рекомендовано віддавати землі (*Чандог'я-упанішада*, VII, 8.5). Натомість «*Шатапатха-брахмана*» вважає округлі земляні кургани (традиція індоіранців доби бронзи) витвором демонів, а квадратні поховальні зруби для тілоспалень – мудрістю богів (XIII, 8,1.7).

«*Махабхарата*» містить чимало згадок про те, що контакт із вогнем дає магічну владу. Сучасні традиції індійських аскетів лежати на вугіллі голим чи ходити по ньому босоніж явно із цим корелюють. Але чи були такі переконання в аріїв до їх потрапляння в Індостан? Археологічні знахідки свідчать, що ні. Всі культури бронзової доби, які можливо ідентифікувати з індоарійським елементом, практикували інгумацію, чи, як її названо у Ведах, – *анагнідадху*.

Зокрема, пізньобронзова культура Свата (чи-то Гандхара) в Пакистані та Гіндукуші власне і демонструє поступовий перехід від тілопокладень до кремацій. У цій людності А. Дані та Ю. Павленко побачили ранніх аріїв – творців «Рігведи». Натомість Л. С. Клейн акцентує, що тут, у Хіберському проході до Індії зафіксовано сім послідовних шарів культур із різкою зміною посуду та поховань – щоразу це була нова хвиля населення. І жодне з них не можна співвіднести з індоаріями. Зокрема, шар V (XIII–X ст. до н. е.) несе в собі описану «Рігведою» традицію кремацій, споріднену з територією Ірану. До того ж це традиція поховань в урнах (про яку буде сказано окремо).

Наостанок зазначимо, що індуїсти Індонезії мають свої регіональні особливості кремації (рис. 10, *h*). Зазвичай церемонія відбувається не одразу, а за три дні. В окремих же регіонах небіжчиків муміфікують і зберігають вдома, очікуючи на урочисте колективне спалення.

КОРОТКІ ПІДСУМКИ РОЗДІЛУ 2

Отже, повторимо тезу Ю. Смірнова про те, що давні поховальні звичаї мають два базові вектори поводження з померлим, що ґрунтуються на самій природі людей як соціальних істот:

- по-перше, це благоговійне збереження того, що лишилось від померлого (поховання біля місця проживання або просто під долівкою) аж до практик посмертного моделювання чи муміфікації мертвого тіла;
- по-друге, це тривожні спроби позбутися «нечистого непотребу» (відвезення мерця в необжитий простір, виставляння на скелях чи деревах, екскарнація та інші методики ліквідації трупа) і аж до обрядів тілоспалення як остаточних заходів.

Згадувані тафологічні прийоми мають широке етнографічне розмаїття та безліч регіональних варіацій. Вкласти їх у структурну схему можливо лише з позицій власне тафології (що й зробили С. Токарев та Ю. Смірнов). Коли ж мова йде про етнокультурні традиції, то легко пересвідчитися, що далеко не завжди конкретний поховальний обряд рівнозначний конкретному етносу.

Загалом, традиційно для археологів та палеоетнологів це стало місце: певний поховальний звичай для археологічної культури маркує її етнічність, а його зміна чи корекція відбиває етнічні трансформації в її межах.

Втім, це не так просто. В Папуа Новій Гвінеї кілька різних обрядів складають єдиний поховальний ритуал (виставляння, «копильна» муміфікація і нарешті інгумація). Схожі моменти маємо у випадку зі скіфами та скандинавами. В новозеландських маорі зафіксовано кілька доволі полярних методик поховальної обрядності, залежно від соціального статусу похованих, але всі вони вписані в єдину ідеологію. Натомість «небесний» похорон Тибету є надбанням принаймні двох ідеологій – ламаїстичного буддизму та місцевих архаїчних поховальних практик горців. Знову ж таки, тибетці мають і обряд екскарнації, і кремації, і навіть муміфікації – залежно від того, яку посмертну долю мусить отримати похований.

Посмертна доля, відображена у поховальній обрядності, не завжди відбиває соціальну ієрархію. Як пише П. Кірх, «теза, що в Полінезії складність та розміри поховань відображують картину соціального розшарування похованих, зазнає суттєвої корекції. Радше бачимо, що розміри та складність поховання в цій традиції частіше свідчать не стільки про соціальні межі, скільки про відносний соціополітичний статус».

Наступний розділ присвячено категоріям душі. Його матеріал дасть змогу пересвідчитися, що основних посмертних духовних уособлень витоково було два. Згодом сформується культ предків як само-

достатнє явище і породить урочисті церемонії за участю мертвих голів та муміфікованих «мощей», зведення монументальних споруд посмертної символіки, в яких посвячуювані мали ініціаційні містерії-подорожі до світу померлих предків. Про це ми розповімо в четвертому та п'ятому розділах.

Впродовж викладу неодноразово можна буде пересвідчитись, що давні люди мали особливе бачення тілесності. Тілесними та чуттєвими вважали такі категорії, як «дух», «душа», «тінь», «сон», «доля». Тафологія підтверджує, що зв'язок померлого з його речами не припинявся. Не припинявся він і з могилою, яка в окремих випадках могла сприйматись як будинок, але переважно це було місце тимчасового перебування – посмертний заїзний двір.

І було не так важливо, як саме поховано певного індивіда – через інгумацію, екскарнацію або кремацію. *Вірили, що його душа тілесна і продукує зв'язок Світу померлих і Світу живих.*

Запитання для самоконтролю

- Проаналізуйте різні поховальні практики в контексті соціальності та культурного наповнення.
- В яких народів накладаються символи житла, транспорту та могили? В чому, на вашу думку, полягає причина?
- Запропонуйте власну версію трипільської поховальної обрядовості.
- Які нові (нетрадиційні) тафологічні практики виникли за останні півстоліття? Сформулюйте подальші поховальні перспективи.

Рекомендована література до розділу 2

- Алѣкшин В. А. Социальная структура и погребальный обряд древнеземледельческих обществ (по археологическим материалам Средней Азии и Ближнего Востока) / В. А. Алѣкшин. – М. : Наука, 1986. – 192 с.
- Анучин Д. Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Труды Московского археологического общества. Древности. – М., 1889. – Т. XIV. – С. 159–182.
- Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом / Н. В. Березовая // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 226–253.
- Березовая Н. В. Тело как граница: оживающие мертвецы в «сагах об исландцах» / Н. В. Березовая // Скандинавские языки. Диахрония и синхрония. – М. : РГГУ, 2001. – Вып. 5. – С. 101–115.
- Бочваров К. Э. Неолитические захоронения в сосудах из юго-восточной Европы: возникновение обряда / К. Э. Бочваров // Краткие сообщения Института

- археологии. Выпуск 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – С. 115–135.
- Вертієнко Г. В. Концепт смерті в іраномовних номадів : автореф. дис. канд. іст. наук : спец. 07.00.02 / Г. В. Вертієнко. – К. : НАН України, Ін-т сходознавства ім. А. Ю. Кримського, 2010. – 20 с.
- Виноградова Л. Н. Чтобы покойник «не ходил»: комплекс мер в составе погребального обряда / Л. Н. Виноградова // Истоки русской культуры археология и лингвистика : тезисы докладов. – М., 1993. – С. 41–42.
- Гуляев В. И. Погребальные памятники и погребальная обрядность: проблемы анализа и интерпретации / В. И. Гуляев // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : сб. статей / отв. ред. : В. И. Гуляев, В. С. Ольховский и др. ; РАН, Ин-т археологии. – М. : Вост. лит., 1999. – С. 10–19.
- Добровольская М. В. К методике изучения материалов кремации / М. В. Добровольская // Краткие сообщения института археологии. – 2010. – Вып. 224. – С. 85–97.
- Елпашев С. В. Разрушенные погребения Черняховской культуры / С. В. Елпашев // STRATUM plus: Петербургский археологический вестник. – СПб. ; Кишинев, 1997. – С. 194–200.
- Ершова Г. Г. Древняя Америка: полет во времени и пространстве (Северная Америка. Южная Америка) / Г. Г. Ершова. – М. : Новый Акрополь, 2007. – С. 198–204, 236–239.
- Кинк Х. А. Как строились египетские пирамиды / Х. А. Кинк. – М. : Наука, 1967. – 110 с.
- Клейн А. С. Дальние корни погребальных традиций ариев / А. С. Клейн // Древность: историческое знание и специфика источника. Вып. V. М-лы междунар. науч. конф., посв. памяти Э. А. Грантовского и Д. С. Раевского. 12–14 декабря 2011 г. – М. : ИВ РАН, 2011. – С. 110–113.
- Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 году / А. П. Ковалевский. – Х., 1956. – С. 141–146.
- Коростовцев М. А. Религия древнего Египта / М. А. Коростовцев. – СПб. : Журнал «Нева» ; «Летний Сад», 2000.
- Медникова М. Б. Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии / М. Б. Медникова // Краткие сообщения Института археологии. Вып. 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – С. 98–106.
- Мейтарчян М. Б. Погребальные обряды зороастрийцев / М. Б. Мейтарчян. – СПб. : Летний сад, 2001. – 248 с.
- Монгайт А. Л. Археология Западной Европы / А. Л. Монгайт. – М. : Наука, 1973. – Т. 1 : Каменный век. – 356 с.
- Монгайт А. Л. Археология Западной Европы / А. Л. Монгайт. – М. : Наука, 1974. – Т. 2 : Бронзовый и железный века. – 408 с.
- Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического обряда) / М. Мончинска // Stratum plus: Петербургский археологический вестник. – 1997. – С. 207–213.

- Муравьев В. В. Производство жизни. Болезнь и смерть в древнем обществе. Первобытная эпоха и Древний восток / В. В. Муравьев. – Сыктывкар, 2006. – 181 с.
- Павленко Ю. В. Поховальний ритуал та проблеми дослідження макроетнічних спільностей / Ю. В. Павленко // Поховальний обряд давнього населення України. – К. : НМК ВО, 1991. – С. 5–18.
- Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : сб. статей / отв. ред. : В. И. Гуляев, В. С. Ольховский и др. ; РАН, Ин-т археологии. – М. : Вост. лит., 1999. – 248 с.
- Полосьмак Н. В. Всадники Укока / Н. В. Полосьмак. – Новосибирск : ИНФОЛИО-пресс, 2001. – 336 с.
- Поховальний обряд давнього населення України : зб. наук. пр. / уклад. : М. М. Бондар, Ю. В. Павленко, М. О. Чмихов ; М-во вищої та середньої спец. освіти УРСР, Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К. : НМК ВО, 1991. – 188 с.
- Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время / С. И. Руденко. – М.; Л., 1953. – 402 с.
- Ситнянский Г. Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда / Г. Ю. Ситнянский // Среднеазиатский этнографический сборник. Выпуск IV. – М., 2001. – С. 175–180.
- Смирнов Ю. А. Лабиринт: морфология преднамеренного погребения : Исследование, тексты, словарь / Ю. А. Смирнов. – М. : Восточная литература РАН, 1997. – 279 с.
- Токарев С. А. Погребальные обычаи, их смысл и происхождение / С. А. Токарев // Природа. – 1985. – № 9. – С. 82–87.
- Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – Глава 5. Погребальный культ. – С. 153–205.
- Хлобыстина М. Д. Погребальные ритуалы первобытных эпох: (Археология, этнография, фольклор) / М. Д. Хлобыстина. – СПб., 1995. – 136 с. – (Археологические изыскания, Вып. 23).
- Abdel-Maksouda G. A review on the materials used during the mummification processes / G. Abdel-Maksouda, A.-R. El-Amin // Mediterranean Archaeology and Archaeometry. – 2011. – Vol. 11, No. 2. – P. 129–150.
- Arav R. Excarnation: Food for Vultures / R. Arav // Biblical Archaeological Review. – 2011 – P. 40–50.
- Chapman R. Death, society and archaeology: the social dimensions of mortuary practices / R. Chapman // Mortality. – 2003. – Vol. 8, No 3, August. – P. 305–312.
- Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis. – N.-Y. : Greenwood Publishers, 1968. – I. Funeral Customs: Evidence of Archaeology: P. 7–29; IV. The Cult of the Dead: P. 99–120; VI. Necromancy: P. 151–169.
- Gryglewski R. Medical aspects of mummification / R. Gryglewski // Organon. – 2002. – V. 31. – P. 128–148.
- Ikram S. Some Thoughts on the Mummification of King Tutankhamun / S. Ikram // Études et Travaux XXVI. – 2013. – P. 293–301.

- Kirch P. V. Burial structures and societal ranking in Vava'u, Tonga / P. V. Kirch // The Journal of the Polynesian Society. – 1980. – Volume 89, No. 3. – P. 291–308.
- Malcolm-Buchanan V. Cloaked in Life and Death: *korowai*, *kaitiaki* and *tangihanga* / V. Malcolm-Buchanan, L. Nikora // MAI Journal. – 2012. – Volume 1, Issue 1. – P. 50–60.
- Marco Simon F. Images of Transition: the Ways of Death in Celtic Hispania / F. Marco Simon // Proceedings of the Prehistoric Society. – 2008. – 74.– P. 53–68.
- Oestigaard Terje. Cremations as transformations : when the dual cultural hypothesis was cremated and carried away in urns / Terje Oestigaard // European Journal of Archaeology. – 1999. – Vol. 2, № 3. – P. 345–365.
- Robb J. Burial Treatment as Transformations of Bodily Ideology / J. Robb // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Near East and Mediterranean / ed. Nicola Laneri. – Chicago, 2007. – P. 287–298.

ДУХОВНІ СУТНОСТІ ДАВНЬОГО УНІВЕРСУМУ

3.1. Аспекти «духу»/«душі» в архаїчній свідомості

3.1.1. Термінологічний апарат позатілесних сутностей

Перш ніж почати обговорювати аспекти «духу», «душі» та «позатілесного існування», варто конкретизувати ці поняття, адже це терміни розвиненої релігійної свідомості на рівні високої філософської абстракції.

Ці проблеми порушує К. Герасимова у контексті обговорення тибетського ламаїзму. Переказуючи мовленнєві спостереження В. Даля, вона зазначає, що в російській мові слово «душа» означає зокрема: 1) людину із духом та тілом; 2) людську життєву сутність, уявлювану поза тілом чи то духом; 3) посмертну, безтілесну людину; 4) позафізичну форму духу; 5) безсмертну духовну сутність, обдаровану розумом та волевиявленням; 6) людські сумління, пам'ять, розум, свідомість тощо. Бачимо неабияке розмаїття конотацій. «Дух» означає: 1) власне дихання, зримий процес дихання (пара з рота); 2) запах; 3) позатілесну сутність, нематеріальне явище, привид, примара, тінь; 4) безплотного мешканця Потойбіччя; 5) силу душі, волі, розуму тощо. Натомість у богословському протиставленні «духу» та «душі» маємо такі аспекти їх взаємовідношення: 1) дух – душа; 2) дух – лише оживляє плоть (дихання), і тут він є нижчим за душу; 3) дух – божий спалах, прагнення до горішнього, а отже в цьому значенні є вищим за душу.

Антропологи, які поділяють анімістичну теорію Е. Тейлора, вбачають певну духовність у будь-яких антропогенних проявах давнини. Тобто, як тільки людина почала приділяти увагу певним об'єктам чи певній діяльності, вони отримали власну сутність, власного «духа», який за це відповідає, і з яким буцімто можна вступати у комунікацію. Натомість матеріалістичний структуралізм радянської школи (розробки С. Токарева, Г. Снесарьова, Б. Шаревської, І. Кривельова та ін.) ставиться до цього скептично і часто виток традиційної релігійності вбачає в еволюції фетишизму. Тобто первинно люди просто відчували до певних об'єктів емоційну зацікавленість, а згодом буцімто створили для цих предметів певного незримого двійника, який і надає цим об'єктам життєвості.

Втім, при зіставленні стародавніх релігійних виявів та етнографічних свідчень із життя традиційних народів виявилось, що, з одного боку, будь-яка емоційна зацікавленість насправді постійно «одухотворяє» матеріальні об'єкти світу, але водночас нашого розуміння «духа» – «душі» як чогось нематеріального та позатілесного не існувало! Радянські дослідники зазначають, що всі «духовні» прояви традиційних вірувань завжди тілесні.

В архаїчному розумінні і сон, і смерть, і світло, і тінь є абсолютно матеріальними категоріями, які піддаються чуттєвому досвіду. І якщо їхні персоніфікації справді можна вважати явищем пізнім, то здатність вступати з ними у комунікацію явно усвідомлювалась людиною вже задовго до перших організованих форм культових практик.

Отже, мова має йти не стільки про «духовні сутності», скільки про певну «силу», чи то «сили», які несуть у собі зародки конкретних життєвих форм. Це корелює з концепцією «динамістичних уявлень», але тут нам бажано уточнити власну позицію.

На нашу думку, аспекти культури вимагають певних уявлень щодо організації. Оскільки найперші прояви образотворчого мистецтва вже є однозначним свідченням культури (на противагу інструменталізму ранніх знарядь праці, на які здатні й менш розвинені представники тваринного світу), можна погодитись, що вже у цей пещерно-палеолітичний час представники *Homo Sapiens* обмірковували довколишній універсум та його організацію. Тобто, ще раз повторимо апріорне спостереження представників культурної антропології: в традиційному суспільстві неможливе мистецтво заради естетичних потреб; *всі форми образотворчості на цьому етапі є космологічними та космогонічними.*

Нині є чимало досліджень первісних спроб фіксувати положення небесних тіл. Є певні висновки і щодо передумов вибору культово-обрядових територій та специфіки палеолітичних орнаментальних схем. Все це явно оперує аспектами згаданих «сил» – нехай навіть і незримих, але відчутних у кожному вияві взаємодій людини зі світом. Вони переважно фізичні, матеріальні, але водночас є позначником для всіх тих аспектів, які можна характеризувати як *потойбічні*.

Отже, вважаємо за доцільне використовувати термін «душа» для позначення позатілесної сутності. Лишень варто пам'ятати, що будь-які звичні християнинів конотації при цьому неприпустимі.

Прочитуємо згадану К. Герасимову: «Уявлення про кругообіг життя та смерті, про взаємозв'язок світу живих та померлих, про тілесних та духовних двійників людини є основою давніх вірувань та звичаїв, у тому числі культу предків, похоронно-поминального, родильного, весільного ритуалу, а також певної частини господарчо-календарних обрядів. З цими уявленнями пов'язані прийоми сакралізації потестарного та політичного управління в родовому та класовому суспільствах [...]».

3.1.2. Дві душі в архаїчній свідомості

Михайло Косарєв, аналізуючи концепції кількох душ у традиційному сибірському шаманізмі, доходить висновку, що в стародавньому світосприйнятті їх у людини спершу було лише дві; два чіткі вектори, що мали певну варіативність у проявах, яку етнографи і приймали за ще більше подрібнення.

Втім, мова мусить іти не про сім, і не про чотири, але саме про дві душі: темну сутність «душу-тінь» та світлу «душу-пташку», «душу-дух», «душу-ім'я». При цьому аналогічні уявлення дають нам вірування тюрко-монгольських народів Алтаю, доламаїстичний Тибет, релігія індіанців Мезоамерики (зокрема майя), слов'янський фольклор тощо.

Світосприйняття первісної людини базувалось на бінарних опозиціях: верх – низ, небо – земля, освоєне/своє – неосвоєне/чуже. За міфологічною асоціацією символом неба («верху») виступив птах, а змія та інші плазуни стали позначниками землі («низу»). Зображення змія, як і пташок, відомі з палеоліту і поширені по всьому світу.

На думку М. Косарєва, «...уявлення про дві протилежні життєві субстанції (світлу душу-пташку та темну душу-тінь) визначило до доби неоліту-енеоліту два світоглядно осмислені напрями поховальної обрядовості – “нижній” та “верхній”. Та частина поховальних ритуалів, що була пов'язана із похованням у землі, мала дві головні мети: 1) допомогти душі-тіні швидко і без перешкод досягнути свого темного, нижнього помешкання; 2) унеможливити повернення цієї небезпечної душі до світу живих. Звідси закопування небіжчика у землю, орієнтування його в бік Нижнього світу, перегороджування шляху від могили до поселення і т. ін.

Поховальна обрядовість, присвячена світлій душі (душі-пташці), мала сприяти безперешкодному вознесенню останньої до Верхнього світу, аби в подальшому одушевити нове людське тіло. Згідно з урало-сибірськими етнографічними свідченнями, для досягнення цієї мети практикували обряд спалення трупа, поховання на височині, встромляння у могилу деревця, гілки з пташиним гніздечком, спорудження курганного насипу і т. ін.».

Отже, маємо, з одного боку, традиційний міфологічний поділ Всесвіту на зони – зокрема верхню і нижню – та їх зооморфну асоціацію. З іншого боку, маємо певні закономірності поховальних обрядів та окремих культів, які з зазначеним поділом перетинаються.

Дослідник вважає, що уявлення витоково розвивалися двома різними векторами. Уявлення про темну сутність мало пройти у своєму розвитку три головні етапи: «живий мрець – могильна душа – душа-привид». В генезі ж світлої сутності М. Косарєв вбачає тотемістичні уявлення. Приміром у сибірських народів тотемний предок часто має виразний пташиний вигляд.

Зауважимо, що давньогерманські та скандинавські *альви* так само трактуються традиційно саме в зв'язку із культом предків – і дійсно мають у фольклорі чимало пташиних (так звані *світлі альви*) та зміїних (*темні альви, цверги*) проявів. І «благість» не заважає їм мати згубну вдачу. В епічних творах кельтів та германців постійно згадуються круки, для яких загиблі воїни є стравою, а кров – питвом. Тож, годуючи одних альвів молоком біля господарства, а інших – кров'ю на полі бою, давні континентальні германці та скандинави асоціювали цих птахоподібних створінь із предками.

Аналогічним був і асоціативний ряд навколо *наві* слов'янського світу.

Нарешті, *валькірії*, про яких ще піде мова. Жіночі духи еддичної традиції, що «обирають загиблих». Вони так само асоціювалися або із круками, або із лебедями. В останньому випадку дослідники подекуди вбачають середньовічну естетизацію. Втім, на нашу думку, в цьому разі лебідь був не менш хтонічним, аніж крук: тут слід вбачати радше коріння *доіндоевропейської* міфології Європи, згідно з якою саме лебідь був зловісною істотою Потойбіччя. І про це розповідають численні зображення на скелях неолітичної Карелії. Видно, що карельські лебеді не зовсім анатомічні: їхні виразні *зміїна шия та голова* часто дивували дослідників. Певно, це не випадковість, а свідомий зоологічний код.

3.1.3. Образотворчі аспекти «пташиної» та «зміїної» сутностей

У карело-фінській міфології саме лебідь – «птах Туонели» – був стражем Царства смерті (аналог демонічного пса Кербера). На петрогліфах Карелії шаман проштрикував цю істоту задля безпечної мандрівки Нижнім світом на спині монструозної риби. Втім, хтонічна природа лебедя очевидно проступає і у індоєвропейців: в архаїчних культах еллінських Аполона та Артеміді, в образах згаданих германо-скандинавських валькірій, у легендаріумі та мистецтві кельто-іллрійців тощо. Зважаймо, що у скіфів – так само як і у фінів – саме водоплаваючий птах постає творцем всесвіту.

Дуже схоже, що в свідомості постнеолітичних берегових мисливців Карелії (можливо, під впливами з півдня) в образі лебедя оформилась *ідея істоти Потойбіччя, яка поєднує в собі риси птаха та змії* (зміїна шия та характерне сичання). Тож є сенс припустити, що, за вищенаведеною логікою архаїчного світобачення, саме птах, як представник Верхнього світу, що поєднує в собі риси представника Нижнього світу, мусить стати *хтонічним медіатором між світами, аналогом дракона* (так само як і грифон). Як свідчить мистецтво пізньої бронзи Центральної Європи, ця міфологема стала там такою саме популярною, як трохи пізніше грифон – у степовому ареалі, а дракон – у північноморсько-циркумбалтійському.

Ураломовні східні сусіди скандинавів та слов'ян взагалі пов'язують будь-яку пташину символіку із Потойбіччям.

Ось як це формулює фахівець із комі-пермської традиції П. Лімеров: «Поховальна обрядовість очікує перетворення померлого на птаха. В силу природної здатності до перельотів усі птахи мають властивість посередників для зв'язку із загробним світом. Тому будь-який птах може бути втіленням душі померлого. Із пташиного зв'язку із загробним світом випливає і своєрідна небезпека, що віє від птахів».

М. Косарев був не першим, хто згадав моменти шаманських уявлень щодо аспектів душі та їх паралелі в євразійському фольклорі. Зокрема В. Пропп приділив увагу не лише пташиному аспекту «горішньої» душі, а й зміїному аспекту душі «нижньої».

Спершу міфологічний змій за зовнішнім виглядом був досить подібним до звичайних змій, відрізняючись хіба що значно більшими розмірами. Пізніше змій набуває деяких рис тварин, що протиставляються йому в найдавніших сюжетах. Тож наочним проявом синкретичного поєднання таких опозицій була змія з крилами (спершу з пір'ям). Такий образ називають драконом. Як і змій, він пов'язувався із плодючістю, виступав господарем водної стихії, був володарем підземного світу й покровителем скарбів.

Синкретичні створіння на кшталт дракона, грифона і петрогліфічного лебедя Карелії – це уособлення хтонічного поєднання Верхнього та Нижнього світів. Цим істотам надавалось особливої ролі в символіці смерті та Потойбіччя. *Для істоти-стража, могутнього охоронця та зберігача сакральних благ було просто необхідним поєднувати в собі риси обох полюсів світобудови, обох векторів уявлень про душу.*

3.1.4. Попередні підсумки щодо позатілесних сутностей

Отже, основних посмертних духовних уособлень витоково було два. І саме «нижнє» найчастіше «поверталось» до світу живих, роблячи певні негаразди. Саме тут вбачаємо ту некротичність, з якою боролися через деструкцію трупа та усякі запобіжні звичаї (виносити тіло через стіну, завішувати дзеркала, не називати померлого на ім'я тощо). Як влучно коментує Г. Кеєс щодо забобонів давніх єгиптян, на відміну від благословенних нетлінних тіл, «ниций труп» – це завжди загроза, бо його розпад привертає сили хаосу та зла.

Натомість «верхня» категорія могла стати тим благодійним предком, якого воліли мати поруч із собою, задля регулярного забезпечення землі й рідних достатком і здоров'ям – власне, цілісністю. Таких померлих ховали поруч із собою – в печерах, де тимчасово мешкали, під долівками жител, у курганах посеред селища тощо. Зрештою, зберігали муміфіковані рештки. Адже, як зазначає К. Герасимова, «релігійна свідомість, на відміну від “раціональних знань”, наділяла вітальні сили

магічною, надприродною життєвістю, що не лише зберігалася, а й посилювалася по смерті людини».

Розмежування світобудови, з усвідомленням її ієрархії, мало бути паралельним до ієрархізації стародавніх соціумів, що призводило до поховальної стратифікації, за якою, своєю чергою, криються певні вектори посмертної долі.

В окремих випадках один і той самий етнос може демонструвати широке розмаїття поховальних обрядів, що впливає з його ієрархічності. З іншого боку, в межах одного поліетнічного утворення представники різних народів, які займають один соціальний щабель, матимуть якщо не ідентичний, то вельми близький поховальний обряд, визначений їхньою посмертною участю.

3.2. Моделі позажиттєвої «сили»

3.2.1. Базова двовекторність некротичних практик

Описаний арабом Ібн Фадланом обряд поховання хьовдінга купецької артілі русів * на Волзі дає змогу простежити обидва вектори проводів душі: бальзамування і тримання у шатрі в ямі мало відправити «нижню сутність», натомість урочисте тілоспалення в кораблі мало відправити на небо «верхню».

Цікаво, що і грецький, і скандинавський матеріал дають змогу припустити, що побутувало уявлення про *одномоментне перебування померлого у двох посмертних вимірах*: одна сторона бенкетує з богами та предками, а друга мучиться у похмурому нижньому світі. Як правило, саме вона («нижня сутність») асоціюється з могилою. І варто лише порушити певне табу, зокрема вдертися у поховання, як «темна» сутність повертає мертве тіло до своєрідного «життя-не-життя», і мрець починає мститися порушникам. Особливо яскраво описані такі сюжети в фольклорі північних германців (*«Сага про Греттіра»*, *«Сага про людей Піщаного Берега»*, численні пригодницькі «саги про древні часи»). І недарма пам'ятки Вельбарської та Черняхівської спільностей дають нам так багато поховань так званого специфічного типу, коли мерця «знешкоджували посмертно».

Тож ми повертаємося до своєрідного універсального діалектизму ставлення людини до померлого родича: *його воліють тримати поруч, бо вірять у своєрідну посмертну підтримку і допомогу, водночас мертвого тіла намагаються позбутися, або принаймні переконатися, що мрець не повернеться й не накоїть біди.*

* Йдеться не про етнічне, а про етносоціальне поняття – про русів як річкових воїнів-торговців північноєвропейського походження.

Перша модель проявляється ще в похованнях у печерах, де людські колективи знаходили тривалий притулок (*повторюємо тезу, що як постійне житло печери прадавні колективи не використовували*), а надалі – під долівкою неолітичних жител (Ієрихон, Бейда, Хаджилар та ін.), у муміфікації (чилійські чинчорро, єгиптяни) та в церемоніях із головою предка (від маорі до кельтів чи давніх римлян з їхніми посмертними бюстами).

Друга модель представлена численними практиками зв'язування похованого, закривання очей, деформації тіла та ускладнення поховальних конструкцій. Її ідеальним втіленням стало позбавляння мертвого тіла матеріальності як такої: від полишення трупа тваринам або птахам і до практики кремації (тілоспалення) тощо.

Сутність численних практик посмертного руйнування скелетів, декапітації (обезголовлення) тощо полягає саме у вірі, що конкретний похований навіть після смерті має підтримку своєї позатілесної концентрованої сили. Аби протидіяти їй, вважалося достатнім порушити первинні зв'язки померлого тіла. Нижче ми торкатимемося мотиву двобою героя з мерцем-драгом або курганним стражем у декотрих ісландських родових сагах (що самі по собі в усіх деталях постають текстами фактологічними, розрахованими на аудиторію правдолюбів, і ці фрагменти витоково не були ані вставною казкою, ані розважальною вигадкою). Окрім мотиву ініціації-випробування варто означити і можливу апотропеїчну – запобіжну – практику. Тобто, потрапивши в гробницю недруга, насамперед потрібно було порушити цілісність мертвого тіла, аби його «хімерна концентрована сила» («тінь») не втрутилася.

Вивчення фольклорних джерел, де йдеться про посмертне існування, дає змогу відстежити аналогічне розмежування і в загробних віруваннях: певних померлих очікували побачити такими, що відродяться у власних онуках або проявлять себе в наступних поколіннях іншим чином (концепція *реінкарнації*); на противагу їм основна маса померлих починає вічне «життя» на тому світі. Чи радше мова йде про *нове існування* – без змоги вороття до рідних. Інколи і перша категорія «благих померлих» проводить певний час у новій фазі існування поруч із нащадками – певними надприродними сутностями на кшталт духів родючості (альви, пітари) чи захисників (генії, фраваші, берегині).

Третю ж категорію померлих має чекати повне знищення, небуття. І ця потрійність є наступним суттєвим моментом у розвитку заупокійних уявлень, про яку варто сказати окремо.

3.2.2. Потрійність у класичних уявленнях щодо посмертя

Опис «агентів смерті та долі», поданий нижче, ілюструє, що в скандинавів було розвинене уявлення не про дві, а про три посмертні долі, про три типи представників Потойбіччя тощо. Але ж раніше ми казали про дві базові моделі посмертя: збереження поруч

тіла-вмістилища для предка і його благої дії, і з іншого боку – віддалення-проводи матеріальних решток померлого для запобігання руйнівної «лихої некротичності». Втім, з ранніх часів окремі практики застосовували для чужинців та порушників соціальних засад. З часом їхня доля та потенційний вплив стають «третьою силою», яка має власні засади, власну географію у світі Потойбіччя, окремі заупокійні перемонії тощо.

Це так звані **заложені небіжчики** (термін запропонував Д. Зелєнін). Померлий міг пасивним чином заподіяти хворобу або смерть, тому, аби очиститися, давнім фінам, балтам та слов'янам після похорон було необхідно вдома торкнутися печі: дух домашнього вогнища оберігав живих від смерті. У давніх фінських народів було уособлення згубної «некротичності»: *Калма* («загибель», «могила», «невиліковна хвороба») як втілення смерті, шкідливої сили, яка сходить від небіжчиків (*калманвяки* – духи померлих). Біля воріт кладовища плакальниця будила «народ калми – народ Туонели», аби відкрилась брама Туонели і новоприбулого не оббрехали пси Потойбіччя, і предки прийняли померлого до своєї «славної громади», до «білих прародителів», у «білі місця». Чистота («білість») предків у голосіннях протиставляється довічно-му мороку Туонели в міфологічному епосі.

У скандинавських текстах згадано, що «клятвopушники, підступні вбивці і звабники» мусять потрапити до найвіддаленішого у нижньому світі «Берега Мертвих», де по коліно тече зміїна отрута, а час від часу приповзає дракон Нідхьог і починає жерти цих приречених. Якщо пам'ятати, що концепція повного «ніщо» вимагає певного формального мислення на доволі високому рівні суспільства (що демонструють нам епікурейці чи декотрі інші філософські системи «осьової доби»), то можна сміливо вважати, що для пересічного скандинава доби вікінгів зникнути у небутті після смерті неможливо. Адже смерть – лише перехід до нової форми існування. А отже, всі жертви отрути та драконячих ікл на Березі Мертвих продовжували відчувати біль і решту сенсорної гами, а надалі можливо відновлювались заново, щоб все поверталось знову і знову.

Втім, це вже посмертна топографія, якої ми торкнемося пізніше. Наразі нас цікавить духовна сутність до і після смерті-переходу. Що про неї думали людські колективи давнини?

3.2.3. Посмертна доля. Приклади уявлень зрілої архайки

Перший висновок такий: внаслідок динамістичних уявлень палеолітичної доби виробилась ідея *певної самодостатньої концентрованої сили*, яка пронизує кожну живу істоту і здатна відповідати за комунікацію зі світом на універсальному рівні. Пізніше до цього додалось самоусвідомлення, пам'ять поколінь і персональна

відповідальність. Тож на зрілій фазі людської колективної свідомості можна казати про власне «душу». Проте на ранніх фазах це ще інша категорія, і далі ми покажемо це на декількох етнокультурних прикладах.

Другий висновок: частина цієї концентрованої сили виступає як своя ж певна химерна протилежність. Послідовники юнгіанської школи кажуть у цих випадках про «аніму» та «тінь». У зрілій фазі свідомості вважали, що ці химерні риси (частіше негативні) виникають завдяки тілесному – матеріальному – існуванню людини. Так би мовити, «досвід спокуси».

У виділений Карлом Ясперсом «осьовий етап» цивілізацій їхні представники почали здійснювати філософське осмислення категорій духовного та матеріального, обґрунтування етики та моралі, почалися пошуки відходу від матеріальної буденності завдяки очищенню душі. Втім, ми чудово розуміємо, що аскети Індії, китайські даоси, маніхеї та гностики Близького Сходу, а тим більше ранньохристиянські монахи-відлюдники виробили для цього дуже різні практики і по-різному їх обґрунтовували.

Третя теза має поєднати зв'язок цієї бінарності з вищезгаданою ідеєю *реінкарнації* чи то *метемпсихозу*. Про те, що вона була властива давнім індоіранцям, свідчать священні тексти їхніх нащадків. Греки також полишили чимало натяків на прадавню ідею посмертних трансформацій, хоча теза про одночасне вічне життя в похмурому царстві Аїда та на Єлісейських (Елізійських) полях набула сильнішого обґрунтування. Те саме можна казати і про скандинавів з їхніми Вальгалою та Хель. Ба більше, за доби вікінгів вони були переконані, що це не одномоментне посмертя, а альтернатива: якщо ти помреш без зброї у руках, у власному ліжку від немочі – чертогів Одіна тобі не побачити. Втім, певні саги лишили натяк, що мрець може бенкетувати у власному кургані як *ейнхерій* і водночас потерпати у похмурих імлистих долинах Хель. А давньоскандинавський цикл героїчних пісень про Хельгі та його наречену-валькірію завершається тезою, що після смерті вони переродилися, а потім іще раз.

Даючи онукові ім'я померлого діда, германці, слов'яни, фіни та інші народи середніх віків були переконані, що в дитині відродиться згадана «концентрована духовна сила» померлого. Інша версія цієї концепції – родове ім'я, яке передається у спадок. Під час ініціації воно слугує ключем для того, щоб у молодій особі пробудився «дух предка», – це підтверджують спостереження за американськими індіанцями, полінезійцями та деякими африканськими родовими колективами.

Під час ініціації обов'язково фігурує фаза «загибелі» – юнак мусить «померти», щоб надалі почати нове існування під новим – дорослим – іменем і з пробудженою родовою пам'яттю. Пам'ятаючи про наше друге спостереження, припускаємо, що у такий спосіб людина вперше позбавляється свого набутого «досвіду спокуси».

Практики «другого народження» у вищих варн ведичної Індії, а також згадки в їхньому епосі про церемонії набуття вождями статусу жерця, а жерцями – воєнних навичок, також підтверджують, що для переходу на щабель, вищий за посередню особу, було необхідне нове «вмирання» – вже у зрілому віці. Ці «обряди переходу» давали змогу, так би мовити, «відформатувати операційну систему» індивіда, оновити його «душу» для нового досягнення.

Отже, мова йде про «*душу-тінь*», яку тлумачать по-своєму, але у близьких векторах, і Карл Юнг, і Михайло Косарєв, і дослідники давньоєгипетської релігії. Переважно давні практики мусили не давати волі цій сутності, на противагу світлій формі духовної енергії. І навпаки, як влучно зауважує Мірча Еліаде, представники технік шаманізму здавна оволодівали контролем над обома формами своєї духовної сутності. Вони вчилися «відсилати свій дух» як до вищих сфер, спілкуючись із предками та богами «на небесах», так і до «нижнього світу», де мешкають демонічні створіння, хвороби та лихі мерці. І лише на пізній стадії шаманізму виникає розділення на «білих» та «чорних» шаманів відповідно.

Отже, «*концентрована позатілесна сила-сутність*» проявлялася як у благому контексті (і переважно це підживлювало універсальний у світі культ предків), так і в негативному, – а це ставало джерелом численних апотропеїчних (тобто запобіжних) практик.

3.2.4. Кров – душа – переродження – реінкарнаційні аспекти

Багато народів доколумбової Америки були переконані, що кров – рідинне втілення людської душі. Численні криваві жертви або кровопускання біля вівтаря – вияв не «дикунської агресії», як писали католицькі хроністи, а складних уявлень про смерть і переродження.

Мексиканські ацтеки вірили, що аби сонце змогло продовжити рух небесами, необхідно щодня поливати його вівтар жертвовною кров'ю людини та дарувати богу Сонця серця, що тріпотять. Адже саме в них тимчасово живе священна душа-*теотль*, яка і може відновити роботу божественного світила. Така кривавість засмутила конкістадорів-католиків, і вони пролили значно більше крові, намагаючись припинити цю ритуальну практику в індіанців-науа.

Натомість майя, як і їхні попередники ольмеки, мали інше ідейне наповнення обрядів із кров'ю. В майя кров – матеріальний носій душі-*чулель*. Найбільш сокровенна комунікація відбувається між чулелями (які є і в предметів, і в живих істот). Вивільнення енергії чулелі відновлює тканину Світобудови. Правитель майя мав регулярно пускати собі кров (про що натякає його титул «*чахом*»: «краплеви-пускач») (рис. 16, а–б). Іконографія майя чітко показує, що саме ця

практика була важливішою, аніж убивство жертовної тварини на вівтарі, а тим більше – людини. Адже йшлося про *регулярне відновлення мережі зв'язків певних родових колективів з їхніми фратріальними предками*. Отже, кров чужака цьому ніяк не допоможе, а вбивство свого порушить баланс і спричинить хаос. Тому церемонію має робити *свій*. І пускати власну кров треба регулярно.

Католицький хроніст збентежено описує, як у святилищі на вершині піраміди група юнаків-мая простромляє собі ереговані дітородні органи. Вони пронизують по черзі крізь ці отвори мотузку, а потім її синхронно смикають, через що починають текти кров і сім'я водночас. Жрець збирає спеціальним пензликом рідини з тіл до ритуальної посудини і далі маже цією сумішшю ідол божества-предка. Ця суміш, на думку мая, була найсвятішою субстанцією, бо містила часточки божественної енергії Творення (*чух*).

Для нас сьогоднішніх це дуже неприємні описи. Важко навіть відповісти напевно, що більш образливо та огидно – щоденні вирізання сердець у ацтеків та міштеків чи регулярні добування енергії-чух у мая. Однак ці приклади показують, наскільки марно переносити нашу психологію на давню людність. Особливо враховуючи важливість ідей посмертного переродження для родових суспільств традиційного типу.

Традиційний рід мав зберігати і підтримувати єдність від покоління до покоління. Кореляція шлюбів, дітонародження та військових сутичок мала це забезпечувати. Будь-яка несподівана криза мусила викликати радикальні ритуальні дії.

Екзотичні практики ритуального канібалізму або пиття крові вбитого ворога – це лише спроби долучитися до згаданої концентрованої духовної сили загублого. Дуже легко побачити, що такі маргіналії практикували не з будь-яким померлим, а з найсильнішими воїнами чи найосвіченішими представниками магічних практик. В оповідках про кавказьких богатирів-нартів збереглися описи, як у ворогів відрубували голови та правиці, а потому уносили з собою. Д. Раєвський, порівнюючи археологію із античною історіографією, зазначив, що скіфи та сармати також це колись практикували. Напевно, такий ритуал мав завадити супротивникам повноцінно відродитись у своєму роді.

Обрядове екстатичне шматування та частування певним подорожнім стало основою діонісійських містерій у давніх еллінів. Не можна оминути і славнозвісний образотворчий *мотив шматування* в мистецтві звіриного стилю степових кочовиків Євразії. Опосередковано він проявився в мистецтві кельтів доби Латен та північних германців V–X ст. н. е. Як влучно зауважив Д. Раєвський, засобами зоологічного коду кочовики передавали розподіл Всесвіту на три

основні зони: середній світ – світ людей – маркувався образами копитних (особливо оленів); світ верхній – хижих птахів; нижній світ – плазунів та хижаків (особливо котячих). Хтонічними, ворожими якостями наділялися обидва – верхній та нижній – рівні кочового Космосу. Вони являли собою єдність скіфського Потойбіччя (див. наступний розділ). І за аналогією до образу дракона в землеробів вони синтезувалися у своєрідну степову химеру *грифона* – істоту, що має риси котячого хижака та хижого птаха водночас. Саме грифони стережуть вихід зі Світу померлих, саме грифони шматують копитних на пам'ятках скіфського мистецтва – це *алегорія загибелі задля нового переродження*.

Тобто, за аналогією до поєднання «верху» і «низу» в образі грифона міг усвідомлюватися посмертний зв'язок «верхньої душі» та «душі нижньої». Поки посмертні духовні сутності існують у Потойбіччі в єдиній копитній подобі, реінкарнації не відбудеться (а це не пусте припущення – самоназва кочовиків Середньої Азії «сака» означає саме «олень!»). Потойбічне нищення душі-оленя дає їй змогу знову з'явитися у Середньому світі.

Отже, *сцени шматування в мистецтві «звіриного стилю» являють нам не задоволення тієї людності від споглядання сцен насильства (як нерідко коментують у популярній літературі), а ідею торжества життя і втілення якнайскорішого метемпсихозу для здобуття балансу свого роду і Всесвіту як такого.*

3.2.5. Духовно-тілесні трансформації

Коли під час розкопок давньослов'янських жител знаходили кістки немовлят під долівкою, радянських істориків приголомшувала думка, що «наші предки опустилися до людських жертвоприношень». Однак якщо брати до уваги важливість родової цілісності, усвідомлення вимушеної необхідності «жертви-запоруки» не видається химерним. Тим більше, що дитину могли покласти під підлогу, коли вона *вже* померла. Втім, раптова пошесть чи недорід запросто могли спонукати сім'ю віддати на потреби колективу життя однієї дитини, аби решта десять-дванадцять дожили хоча б до підліткового віку (що колись було рідкістю). І навпаки, *колектив суперників було необхідно принижувати і позбавляти можливості посмертної регуляції*. Саме в цьому ракурсі варто дивитися на химерні практики кельтів та скіфів, які знімали з ворогів скальпи та шкіру і використовували їх як частину свого спорядження – у такий спосіб вони позбавляли переможених права долучитися до предків. Тобто воїни-переможці фактично розчиняли їхню духовну сутність у своїй.

Готи, герули та алани, за описами хроністів, пили в цій ситуації кров свого ворога або їли печінку, вирвану з тіла переможеного. Цікаво зауважити, що в моменти кровожерства германський воїн був у зміненому стані свідомості, виконуючи своєрідну демонічну роль людини-звіра. За доби вікінгів це вже була реліктова традиція, якої дотримувалися одиниці. Цей змінений стан вони викликали у собі штучно, психотропними сполуками, а для створення враження принципово не вдягали кольчуги, але накидали на себе звірину шкуру. Таких «перевертнів» скандинави називали «берсерками» («ведмежа шкура») або «ульфсарками» («вовча шкура»). Комплекс оповідей про Вольсунгів/Ніфлунгів зберіг легенду про те, як еддичний герой Сігмунд і його син провели певний час у лісових хащах у вовчій подобі, нападаючи на людей. Далі вони полишили свої шкури перевертнів у лісі і повернулися до людського існування.

Судячи зі спостережень Ф. Гершенда, такі практики ритуального долучення до демонічного були особливою нормою в давньогерманському суспільстві доби Вендель. І легенда про Гренделя належить до цього ж ряду. На відміну від інтерпретації перевертня-вервувльфа в кінематографі, маємо справу не з тілесною трансформацією, а саме з духовною.

Як сказано у «Сазі про Інглінгів»: *«Одін міг змінювати свою подобу. Тоді його тіло лежало, ніби він спав або помер, водночас сам він був птахом або звіром, рибою або змією, і в одну мить переносився в далекі країни у своїх справах або у справах інших людей»*. (В оригіналі використано категорію *hugr* – «свідомість», див. нижче.)

Аналогічні вірування в своєрідне духовне перевертництво фіксують у багатьох традиційних суспільств різного часу. Для іраномовного прикладу пошлемося на скіфів, сарматів та аланів, а також на їхніх кавказьких нащадків осетинів. Жорж Дюмезіль помітив у їхніх епосах епосі сліди юнацьких військових союзів із вовчою складовою. Упродовж кількох років молоді хлопці існували поза людським простором, серед гір та лісів, добуваючи харч полюванням і нападаючи на подорожніх. Їх самих у цей час можна було вбити безкарно, бо вони не вважались за людей – це був ініціаційний ритуал випробування, учасники якого були у зміненому стані свідомості і мали позалюдський, демонічний статус.

Приймаючи юнгіанську логіку, можна було б прокоментувати, що їх навчали відокремлювати свою «нижню, тіньову сутність» і повністю віддатись їй на цей строк, але надалі долучатися до неї (входити у змінений стан свідомості) було можна лише під час битви і лише у повному самоконтролі – інакше такого деструктивного лихо-воїна мали вигнати з колективу (що, можливо, і демонструє нам нордична легенда про Гренделя): тобто він втрачав право на статус людини і на право посмертного злиття із предками.

3.3. Давні уявлення про посмертну сутність

Час проілюструвати конкретніше, як саме уявляли різні народи давнини категорію душі. Цікаво буде відстежити запропонований М. Косарєвим духовний бінаризм, з одного боку, і побачити етнокультурні варіації спільної колись концепції про згадувану «концентровану духовну силу-сутність» померлих, з іншого.

Приміром, в уявленнях даосів дві душі людини підпадають під всесвітню полярність інь-ян. Активна «верхня» душа, дух – *хунь* – належала до категорії «ян»; натомість «нижня» душа *по* була тілесною і опікувалась сутністю «інь». Самі по собі ці категорії-полюси є взаємно протилежними, але водночас взаємозалежними і не можуть існувати одне без одного. Що ж до двох душ, то *хунь* після смерті людини логічним чином відлітає на небо; а *по* уходить під землю та розсіюється. Втім, є моменти їх урочистого з'єднання, здійснювані, зокрема на весняні свята – в цей момент довкола поширюються життя та родючість.

3.3.1. Традиційні уявлення про душу на прикладі народів Африки

Народи *йоруба* (р. Нігер) самодостатню позатілесну сутність називають «*афу*». Власне, це духовні сутності взагалі: «духи», що пронизують всесвіт, а подекуди концентруються у певних сакральних місцинах та на небі тощо. Певно, це позначення активних представників згаданої нами архаїчної ідеї про первинну *силу-енергію*, яка одухотворяє світ.

Коли людина помирає, її посмертна сутність має певний перехідний стан, після чого долучається до предків-*Ibegwu*, котрі, своє чергою, регулярно відвідують живих – оксюморонна концепція «живих померлих».

Подекуди дитині дають ім'я конкретного померлого родича – діда, батька або брата (те саме щодо жінок). Відтоді такий предок ніби вселяється у немовля і стає персональним *духом-охоронцем* юної людини – *Ojo* (персональна доля).

Регулярність такої «реінкарнації» забезпечує цим предкам тимчасове персональне безсмертя, втім, рано чи пізно вмирає останній, хто пам'ятає це ім'я та історію його першого носія. Відтоді «*оджьо*» переноситься до «*abogijo-igbele*» – краю забутих прапредків. За декілька поколінь пам'ять про них стирається, і вони перестають бути «живими мертвими». Деякі антропологи тлумачать це як остаточну смерть, втім, насправді в традиційному соціумі з циклічним світосприйняттям це неможливо.

Фіделіс Егбуну слушно зазначає, що ці посмертні сутності й далі відвідують світ живих. Втім, відтепер вони позбавлені будь-якої інди-

відуальності. Тепер це безликі привиди, які трапляються то тут, то там, лякаючи смертних. Найсильніші з них схильні вселятися в людей, і тоді знахарі-йоруба проводять спеціальні ритуали на кшталт екзорцизму.

Ашанті (акани) також мають вельми цікавий поділ духовних сутностей: *душа-кров* «моджо», *душа-подих* і *душа-тінь*. Перші дві, як правило, реінкарнуються у посмертного предка *осаман*. При цьому окремо виділяють персональну складову: «*нторо*» – душа-особистість. Вона відокремлюється від *моджо* і зливається з родовим першопредком, очікуючи на нове земне переродження в наступному поколінні.

На думку В. Петрухіна, посмертна доля «тіньової сутності» в ашанті неясна: вона має або долучитися до формування предка-осаман, або «гине разом із людиною». Втім, ми не можемо погодитися з такою версією з причин, викладених вище. Тож, гадаємо, аналогічно до уявлень йоруба, з плином часу «тінь» традиційно мала розчинятися у безликій множині духів *обосом*. Остаточна загибель душі має бути в цих африканців такою ж пізньою тезою, як і теза про долучення душі-подиху до божественного творця Ньяме.

Дух *саса* для ашанті є небезпечною, демонічною сутністю. Ним стає *душа-подих* людей, яких не поховали належним чином, – переважно це померлі неприродною смертю (самогубці, ті, що загинули раптово, померли на чужині). Фактично, саме ті, кого Д. Зеленін позначив як «заложних небіжчиків». Власне, і в Африці їх ховали не разом з усіма на кладовищах, а на сміттєвих звалищах за межами селищ. Втім, у лісі подорожні могли легко стати жертвами *саса*. Особливо ж небезпечними вони були для жерців та вдовиць – ті мусили захищати себе очисними охоронними обрядами.

Саса могли перетворюватися на небезпечних бешкетливих лісовиків, а могли ставати карликами чорного, білого та червоного кольору – помічниками чаклунів.

3.3.2. «Душі» в Стародавньому Єгипті

Багатоваріантність душ у давньоєгипетській традиції давно вже стала «спільним місцем». З цього приводу є чимало тлумачень та спекуляцій. Нагадаємо, що мова йде про такі категорії з папірусних сувоїв, як *ка*, *ба*, *ах*, *сах*, *іб*, *рен* тощо. Всі ці аспекти мали тривалу і складну генезу. В єгиптології суперечки про їхнє значення тривають від часів Гастона Масперо і донині. Особисто нам найбільш аргументовано видається класифікація Германа Кееса.

Дослідник акцентує увагу, що птахоподібну душу бачимо вже в найранішій іконографії Єгипту. В додинастичні часи було уявлення про потойбічні селища предків по-сусідству і про зоряний простір для обраних, куди злітатиме душа у вигляді сяючого птаха. І вже за тієї

доби маємо дві категорії душі-пташки: *ба* та *ах* – одна з них лишалась «по-сусідству», а друга здіймалася до північного краю неба, до «безсмертних сузір'їв».

Ах (букв. «просвітлення») означає водночас «світоч» та «духовне сяйво», що відображає аспект такої категорії душі. Це – космічна благість, і в подальшому *ка* мало до неї злетіти. В зрілу добу вважалося, що саме нетлінність дає змогу посмертній сутності з'єднатися з *ах*. Тобто мертве тіло має лишатися неушкодженим. Для цього бог Анубіс буцімто і винайшов таємницю бальзамування.

Множина *аху* – це найсакральніша категорія померлих, натомість християни-копти так називали одержимих нечистою силою. Певно, саме через образ крилатих сяючих предків на небесах вважалося, що найяскравіші зірки – то видатні особи давнини. Враховуючи, що єгипетське *аху* означало чубатого ібіса, Г. Кеєс наполягає: блаженну душу, яка лине до зоряного краю предків, уявляли саме у вигляді полум'яного птаха.

Вірогідно, саме з цим пов'язаний культ «сонячної чаплі» в Нижньому Єгипті, яку позначали як *бенну* – майбутній «фенікс» еллінських переказів. Загалом, вогненим «безсмертний птах фенікс» – продукт азійсько-елліністичного походження. Втім, у пізньому Єгипті він прижився і злився з полум'яним *бенну* та категорією *ба*. Фактично, відтепер це була *ба* сонячного бога. Елліністичні ж божества просто вважалися духовними інкарнаціями старих місцевих богів – універсальна категорія *ба* це дозволяла.

Ба – це стан божественної сили, так би мовити, вища магічна духовність.

Спочатку цю категорію поширювали лише на чарівну могутність богів та царів, і вона не мала стосунку до загробного світу. Слово у множині *бау* власне і означало «могутність». Давній епітет царя часів тинитського правління: «Божественний душами».

Лише криза Стародавнього царства і певна «демократизація» елітарного заупокійного культу зробила можливим поширення цієї категорії на простих смертних. «Тексти саркофагів» являють нам *ба* як обов'язкову категорію людини – її *земні здобутки*. Фактично тепер це – «персона», відбиток особи. За наявності посмертного вмістилища померлому надавалась змога подальшого існування через *ба* – з пам'яттю та досвідом, набутими за життя. В єгипетських похованнях з'являються зображення пташки з головою померлого індивіда. Вона має надалі існувати на землі, бо не належить світу Потойбіччя. Втім, окрім пташки були й інші подоби – цій посмертній сутності був властивий метаморфізм (протеїчність тощо). Віднині це посмертне земне існування – нескінченне та сповнене різноманітності. Але в символіці тримається зв'язок із горішнім світом зірок – біля пташки-*ба* зображають запалену лампаду.

За пізніх династій *ба* стала позначенням конкретної посмертної індивідуальності, хоч і не пов'язаною з фізичним тілом, як *ка*. Причому

індивідуальності вільної та безсмертної, не залежної від жодної магії. Відтак почали вважати, що саме вона підтримує життєздатність мумії. Вона була вільна подорожувати світом людей, якому й належала. Та ці мандри були довільні, і не були власне посмертною долею, як потім припускали елліни.

Птахоподібна *ба* була захисницею гробниці та мумії. Це однозначно добра категорія, на відміну від грецьких орнітоморфних сутностей – *гарпій* та *сирен*. Втім, за своєю генезею архаїчні гарпії мали також відповідати за душі та посмертні сутності – кілька прикладів чорнофігурного вазопису це ілюструють. Проте єгипетська метаморфічна образність для греків була чужою.

Ка (у множині – *кау*) – це двійники особи та її провідники до Загробного світу. При цьому не *кау* знаходять покійного, а він має їх знайти. Це ледь не найдавніша категорія душі, відома зі Стародавнього царства. Для Г. Масперо це *двійник*, *душа-тінь*, властива усім людям та богам. З ним сперечався Г. Штайндорф, вбачаючи тут духа-охоронця на кшталт римського *genius* чи нордичної *fulgurona*. Для А. Ермана і О. Море це специфічна *життєва сила* на кшталт полінезійської *мана*. В. фон Біссінген звернув увагу на зв'язок *ка* і їжі, Г. Якобзон пов'язував *ка* зі статевою силою царя, а Г. Франкфорт ототожнив його з плацентою правителя. Можливість перекладу *ка* як «індивідуальність», «особистість» запропонував А. Г. Гардінер, та загалом для нього було природним розуміти *ка* як «дух».

Позначав «ка» на письмі знак здійснених рук, які неначе щось охоплюють. Він схожий на знак молитви або адорації стародавнього Близького Сходу, однак долоні розташовані дзеркально, а не повернуті до глядача. Декотрі сучасні єгиптологи вважають таке зображення долонь принциповим щодо категорії *ка*. Нині цей знак піднятих догори рук розуміють переважно як символ охоплення, ідеї захисту, що пов'язується з концепцією *ка* як захисника людини. О. Берлев припустив, що така інтерпретація іконографії *ка* вторинна, спочатку ж у знаці було відбито не ідею захисту, а думку про абсолютну подібність людини і її *ка* – власне, наш вислів «як дві краплини води» для єгиптян, певно, звучав «як дві руки». На цьому, зокрема, наполягає у своїх розробках А. Большаков. Для нього *ка* – приклад єгипетської «двійниковості» як універсалії на рівні макро- та мікрокосму. Г. Кеєс своєю чергою зазначає, що давня іконографія дійсно додає категорії *ка* певної близнюковості з її носієм. Вони тотожні, але в *ка* є магічне ім'я – особливо сакральне ім'я в царя, тобто, бачимо взаємозв'язок *ка* та *рен*.

Отже, «ка» – штучний бог-охоронець і посмертний двійник водночас, індивідуальний для кожної людини (тобто його не можна було успадкувати, як скандинавську діву-долю *Hamingja*). Разом із магичністю-хека, *кау* утворювали єдність «долі-удачі» особи; магичну печатку її невразливості. Було й додаткове позначення *ка* як долі-хранительки – *шаі* («передвизначеність»). Тобто *ка* не є частиною людини

чи її духовної сутності. Водночас це й не персональний фатум! Навпаки, в аспекті *ка*, каже Г. Кеес, слід вбачати «всі сутнісні характеристики, що довіряють [цареві] силу і духовну владу».

По-перше, це категорія, яку набувають, а не народжуються з нею, а по-друге, вона може бути подобою людини, проте не є нею по своїй суті, тож не є тінню-двійником, як вважав Масперо! Це – *життєвий елемент бога-царя*. З кінця ж Стародавнього царства *ка* стає категорією «сили», яку набувають паралельно із впливом та заможністю номархи, жерці, купецтво.

Терміном **сах** (букв. «челядь») позначали мертве тіло, труп. Водночас за Першої проміжної доби так називали «блаженних предків»: вірили, що людина після смерті має стати «сах серед зірок». Пізніше жерці конкретизували цю омонімію: словом *сах* позначали лише таке мертве тіло, що було поховане згідно з обрядом «просвітлення»!

За Середнього царства з цим поняттям асоціюється аспект *влади, заможності, ситості*. Взагалі, всі ці категорії єгипетської духовності – *ах, ба, ка* й тим більше *сах* – потребували, щоб їх годували, щоби про них піклувались. Це повертає нас до усвідомлення принципової матеріальності, фізичності таких аспектів, як «душа», «сумління», «ім'я» в давніх суспільствах. Тобто вони просто не могли мислити «нематеріальними» категоріями. Це справедливо і для Стародавнього Єгипту.

Сах – форма святості, близька до святості православного сонму святих, і для неї мало значення саме збереженість тіла (чи не тому й для православ'я є такою важливою нетлінність святих мощей). У пізніх текстах *сах* – просто мумія.

Шуут (тінь) як відображення живої особи фігурувала в Єгипті здавна, але популярності в заупокійній іконографії набула лише в пізні часи. Ворожі сили могли за допомогою чаклунства позбавити особу її тіні або ж *ба*.

Обидві категорії вважались невід'ємною посмертною сутністю людини. Просто аспект *ба* стосувався світу нашого, а *шуут* – душа потойбічна. Є відповідні приклади зрілої іконографії, що добре ілюструють: єгиптянам так само був колись властивий аспект подвійної «душі» (рис. 12, *a-b*). «Душу-тінь» і «душу-пташку» вони усвідомлювали ще з додинастичних часів, хоч і не розглядали в контексті явно пізньої *ка*. Не було тоді ще й характерної для єгиптян іконографічності, як не було потреби у муміфікації. Ці нюанси розвинулися в часи Стародавнього царства поруч із такими персоніфікаціями, як «душа-ім'я» та «душа-серце».

Іб/Еб – це серце, а також окрема «душа-розум», але це не той розум, що *Nous'* (котрий позначався як «сія»). Ставлення до серця-*еб* у тексті «Книги мертвих» ми могли б порівняти з *совістю/сумлінням* – це вмістилище пам'яті про всі діяння та бажання особи. Тому-то і лунали згодом заклики до серця, щоб на суді богів воно мовчало і не

видало чого зайвого. Для цього вже за часи Середнього царства створювали штучне серце-скарабея з закляттями.

У зрілу добу, паралельно зі зростанням персоналізму та індивідуалізму, цю категорію почали сприймати як двійника людини, подекуди ототожнюючи з *ка*.

Рен – це ім'я, дуже важлива магічна категорія. Її важко назвати «душею», але вона має і сутність, і владу, як *ах*, і отже була священною. Подекуди цій категорії надавали персональне тіло. Зазвичай ним ставала статуя-двійник. Вважали, що поховальна статуя оживає завдяки імені-*рен* і далі живе за допомогою *ка* померлого (і здатна захистити спокій його гробниці).

Окрім статуї померлий мав й інші уособлення. Приміром, *сехем* – рідкісна версія образу похованого. Це фактично жезл, скіпетр із головою померлого, фетиш у руках небожителів. Він позначав долучання фараона до вищих сил. Це – «сила», «сакральна влада» тощо. *Ахом* – жезлоподібна статуя сокола в ієрогліфіці, споріднена з аспектом *сехем*. Вони обидва, судячи з усього, є втіленням божественної категорії **хека** – «магічна сила», на кшталт полінезійської *мана*.

Усі ці поняття були взаємозамінюваними, і водночас їх не можна розглядати окремо. Мова має йти лише про синтез таких аспектів, про їхню нерозривну взаємодію в плані давньоєгипетської духовності. Вони могли бути хранителями, але за потреби – месниками та карниками. Вони надавали особі специфічну магічну силу, що спершу стосувалося лише богів та фараонів, які долучалися до них, а надалі й кожного померлого.

3.3.3. Давньоєгипетські «двійниковість» і «віртуальність»

Стародавньому Єгипту варто приділити більше уваги. Адже, незважаючи на загальну життєрадісність рядового населення Та-Кемет, навіть з-поміж нього (особливо у зрілу фазу державності) можна відстежити специфічну гіпертрофовану увагу до «загробного життя», яку навряд чи можна зустріти ще десь поза межами Єгипту, хіба що в Мезоамериці.

А. Большаков висуває цікаві тези стосовно ролі потойбічної «віртуальності» у посмертних віруваннях та її впливу на розвиток давньоєгипетської образотворчості. Ця «віртуальність» базується на вірі в універсальну «двійниковість» – є двійник-*ка* в людини, і є двійник-«дуат» у піднебесного світу. Оживлення представників цієї давньоєгипетської «віртуальності» за допомогою імені та образу вело зрештою до безсмертя.

На плиті можновладця Іарті (Середнє царство) є такий напис: «Щодо документа на право власності (= купчої), то заупокійний жрець Хенемті каже: Призначив мене володар мій заупокійним жерцем.

І створив він двері (= зображення) ці за винагороду (у формі) однієї малої пов'язки для стегон, тож я вийшов з них, аби [відтоді] служити заупокійним жерцем».

Щодо цього доволі сухого бюрократичного документа Олег Берлєв зробив три вельми цікаві спостереження: по-перше, мова йде про викуп не самої людини, а її посмертного двійника, котрий матиме змогу виступати жерцем похованого впродовж багатьох поколінь; по-друге, існування такого двійника забезпечили майстри-різьбярі, гробничні художники, які за пов'язку на стегно створили у гробниці зображення Хенемті та його ім'я на додачу; нарешті, по-третє, це зображення у тексті названо «двері». Отже, фактично, будь-яке зображення реальних персон у поховальному просторі постає дверима для душі зі світу Потойбіччя до світу живих. Тобто, давньоєгипетське мистецтво – це комунікативний простір представників того і цього світів.

Для Андрія Большакова у цьому тексті йдеться саме про *ка*. *Ка* – двійник людини. Він не народжується з нею і не виникає в момент смерті (як *ба*). Шлях до появи *ка* зокрема демонструє нам бог Хнум – в сакральній іконографії він ліпить із глини двійника новонародженого царя. Отже, йдеться про «зліпок», «відбиток» – фактично, глиняну фігурку, статую, рельєф, малюнок тощо. Але ідея реальної образотворчості – пізня. Першим «зліпком» людини, її першим двійником від самого її народження дослідник визначає ім'я, *рен*. Тому написане на стіні гробниці ім'я так само фактично «оживляє» посмертного двійника людини, впускає до простору цього локального посмертя.

Отже, спершу царі пізнього Стародавнього царства, а надалі й заможне населення потроху випрацювали практичний концепт «віртуальності» *того* світу. Поєднання образу та його імені давало повноцінне уособлення в Потойбіччі, яке, однак, можна було редагувати, модифікувати, позбавляти численних умовностей реального світу і диктувати власні умовності для власного посмертя. Як влучно зазначив А. Большаков, зображення були засобом забезпечення «загробного життя», тим самим «механізмом», який єгиптяни цілеспрямовано створювали, щоб жити вічно. Отже, як бачимо, в цього дослідника лунають прекрасні ідеї, які, втім, варто надалі звіряти та вивчати в іншому векторі. Натомість у його працях про «Двійника та образність» у Стародавньому Єгипті маємо певні надмірні та маловиправдані узагальнення, які зрештою ведуть до деякої абсурдності.

«Думка про те, що людина має Двійника, причому більш довговічного, ніж вона сама (а спогади про померлих ясно свідчили, що Двійник живе і після смерті людини), виявилася дуже плідною за побудови картини світу. Оскільки у єгиптян не було уявлення про безсмертну душу, яка оживляє тіло, проте було відомо, що існує невмирущий Двійник, надія на “загробне життя” була пов'язана насамперед із ним.

[...] Немає сумніву, що у Стародавньому царстві, а також і в пізніший час співіснували уявлення щодо “загробного життя” померлого, пов'язані як безпосередньо з його тілом, так і базовані на думці про

Двійника. Перші, котрі являють собою більш архаїчний елемент, ніколи не були витіснені іншими, проте факти свідчать про те, що надії на “загробне життя” базувалися передусім на Двійникові.

Справді, все те, що називають заупокійним культом, було не чим іншим, як культом зображень, тобто Ка; уявлення ж про тіло проявляються лише в самому факті поховання, у спробах зберегти тіло від розпаду і в наявності інвентаря поховальної камери, тобто в дуже архаїчній, іще первісній практиці. Не буде перебільшенням відтак казати, що “загробний світ” у Стародавньому царстві мислився насамперед як світ Двійника» (А. Большаков, «Людина і його двійник»).

Озвучені вище ідеї щодо «зоряного існування» безсмертної пташиної сутності тут не розглядаються. Але вони і тези щодо єгипетських поховальних пам'яток, позбавлених образотворчості, і ще декілька аспектів давньоєгипетського посмертя здатні похитнути стрункість процитованої концепції. І не можна стверджувати, що єгиптяни не приділяли увагу своїм посмертним «двійникам». Так само важко суперечити відстеженому зростанню їхньої уваги до заупокійної образотворчості в зрілу добу. Втім, важко розглядати категорії світосприйняття Стародавнього царства у «вакуумі». Побоювання певних паралелей з інших світоглядних традицій через вірогідність спекуляції здатне своєю чергою викликати спекулятивність.

Втім, автор цього посібника неодноразово пересвідчувався в корисності спостережень по інших регіонах світу, зокрема й у контексті уявлень про смерть і посмертя. Хоч ми і не закликаємо впадати в іншу крайність, демонстровану зокрема Дж. Фрезером.

З іншого боку, наведені вище спостереження Г. Кеєса – зокрема щодо *ка* – А. Большаков так само вважає безперспективними через їхню «плутаність» та «еклектичність». Так само як і версію Г. Бонне, який намагався примирити аспекти «двійника» та «життєвої сили», і Г. Альтенмюллера, в якого *ка* постає водночас «життєвою силою», «духом-захисником» та «елементом живого індивіда». Тобто для А. Большакова в цих роботах душа-*ка* залишилась фактично невизначеною.

У такій оцінці бачимо ваду методології багатьох дослідників стародавніх суспільств – вони шукають категоричності, чіткості понять: *«об'єкт є або X, або Y, і не може бути X та Y одночасно»*. Втім, саме цю можливість регулярно демонструє архаїчна свідомість. Справедливо це і для Давнього Єгипту.

3.3.4. Традиційні скандинавські аспекти позатілесних сутностей

Повернемося до зв'язку категорій сну та смерті в давніх скандинавів. Скандинавські саги та перекази дають змогу відстежити певне занурення людини під час сну у вимір того світу. Подеколи померлі приходять поспілкуватися з героєм, а прокидаючись,

той встигає побачити, як померлий гість полишає приміщення. Складається враження, що сновида немовби заряджає мертвого певною енергією, тому він може діяти поза межами могили. Отже, знову маємо ідею «концентрованої духовної сили-сутності». Ще одним проявом цієї зануреності є момент своєрідного переломлення проявів світу живих через певні зооморфні та кольорові образи.

Суть цих надприродних для сучасного читача елементів у сагах (хоча давнім скандинавам вони видавались цілковито природними та реальними) полягає у вірі в кілька планів внутрішньої сутності людини та інших живих створінь. Можна оперувати такими еквівалентами нашої мови, як «*дух*» чи «*душа*», проте такий переклад буде надзвичайно приблизним. У давньоісландській мові було декілька слів для позначення душі: *örlog*, *hamingja*, *fulgja*, *hugr* тощо.

Розглянемо різні аспекти «концентрованої духовної сили-сутності».

Скандинавська *fulgja* – це духовний двійник. Фактично, класична «душа-тінь», схожа на єгипетську *ка*. З одного боку, вона дуже прив'язана до тіла і не надовго переживає свого власника. З іншого, саме з тілом вона і народжується. Її стан добре показує стан згаданої цілісності людини. Тут переплітаються два аспекти: *віра в духа-хранителя у тваринній подобі*, який має таку форму від народження людини і свідчить про її натуру, та сам *вигляд надприроднього «двійника» людини*, який може видаватися людині із «*другим зором*» тим чи тим, залежно від її нинішнього настрою чи від її близького майбутнього. Так, фюльг'я Хельгі постала перед його братом у вигляді відьми-велетки верхи на вовкулаці. А Гіслі бачив уві сні двох жінок – ласкаву білявку та криваву та жорстоку чорняву. Видається, що навряд чи тут має місце явна християнська тенденція (як і в легенді про загибель Тідранді, сина Халля). Отже, завдяки своїй поліморфності фюльг'я може мати чималу варіативність.

Приклади появи героя у звірячій подобі чи його прихід уві сні пов'язують із ментальною категорією *hugr* – розум, серце, думка, прагнення, свідомість. Це, фактично, проекція духовної сутності людини. Уві сні (чи-то в чаклунському «внутрішньому баченні») духи-двійники людей, які готуються зчинити на когось злодійський напад, виглядають лютими вовками; князь же постає найчастіше у вигляді ведмеда («*Сага про Хьорда та острів'ян*»). Якщо людину посідають недобрі думки, то вони немовби відокремлюються від неї і, оскільки здатні існувати самостійно, впливають на того, проти кого спрямовані.

Hamr – «оболонка душі» (згадана «тілесна подоба», «личина»). Фактично – матеріальне втілення астральної проекції людини. Вочевидь, у цьому випадку зооморфізм залежав у своїй конкретиці від особистої вдачі героя і його емоційно-дієвого стану на певну пору часу. Тобто, один і той самий князь-ведмідь за різних обставин міг постати і шулікою, і демонічним тролем.

В едичних творах герой подекуди бачить уві сні, як дружина оплакує його «заживо» та годує великою порцією варива з кров'ю. Неважко вгледіти тут своєрідну поховальну символіку. І, зрештою, варто згадати й відомий сон Святослава зі «Слова про Ігорів похід». Там його оплакували, вбирали у чорні поминальні шати, пригощали «синім вином, із журбою змішаним», сипали на лоно перли тощо. З даху було знято коник (також поховальна специфіка), а всю ніч із Півночі «траляли круки». В епіці та сагах нерідко до цих тваринних образів долучається й символіка кольору. Часто перекладачі цих творів намагаються вгадати за цим осмислений контекст, і «бляклі ведмеді» перетворюються в них на «білих», а сам сюжет постає пізнім, у гренландській, нібито, редакції, оскільки в інших місцях Скандинавії білих ведмедів (як представників фауни) не було. Втім, *кольорова семантика* цих образів-провісників смерті потребує окремого розгляду. Врахування ж її здатне допомогти як перекладачам текстів, так і їх коментаторам.

Нарешті, *hamingja* – «удача-хранителька», вкрай важлива для усвідомлення давньоскандинавської ментальності категорія. Ця надприродна сутність, переважно жіночої подоби, являє собою персоніфіковану долю людини.

У північногерманській свідомості можемо спостерігати важливий акцент активних відносин індивіда та його удачі-хамінгї. Вона може зростати, міцнішати – а може і слабшати. Це не залежить від етики – головними були вчинки. Особливо вчинки межової можливості, спроби здійснення чогось за межами виживання. Для епічної свідомості йшлося про бойові подвиги, а для свідомості пересічного хуторянина-ісландця було достатньо постійно зважувати свої слова і в мить власної загибелі проявити мужність, в ідеалі – згадати якийсь вірш чи то влучний афоризм. Подекуди, коли читаєш родові саги, складається враження, що це літературне кліше, і навряд чи реальні люди того суспільства могли вправлятися у передсмертній кмітливості.

Якщо дослідити в давніх скандинавів категорії «удачі», «душі» та «тілесності», це дає змогу робити надійні висновки щодо аналогічних категорій у низовій, народній культурі європейського Середньовіччя, яка доволі відрізнялась від елітарної (церковної чи лицарської).

Зокрема Ю. Арнаутова зазначає: «...відсутність остаточної дихотомії тіла і душі виражається у нероздільності понять: *heil*, *hamingja*, *fulgja*, що детермінують як соціальні, так і біологічні, природні аспекти життя. Тіло, не лише живе, а й мертво, також наділене певною “силою” (свого часу кваліфікованою Л. Леві-Брюлем як аніматична), умовно кажучи, *магічною силою життя*, що маніфестується у родючості, в процесах вегетації, у зціленні, у зростанні нігтів та волосся; вона властива також рослинам, особливо хлібним злакам, небесним тілам, і все, що нею володіє, так чи інакше, втягнуте до сфери магічного ритуалу. [...] Протиставлена тілу як нематеріальна субстанція матеріальній формі, *душа* при цьому ототожнюється із

плоттю, з частинами тіла і таким чином наділяється матеріальною природою, немовби стає смертною, а плоть “одушевляючись”, сакралізується» (курсив наш. – Д. К.).

Сказане добре узгоджується з озвученими вище тезами щодо магічної сили в уяві традиційної людності та стосовно тілесності «духів» і «душі».

3.3.5. Скандинавський приклад самостійних персоніфікацій душі

Отже, в північноєвропейській традиції часто описують випадки, коли герой «виробляє» проекцію власної позатілесної духовної сутності. В одних випадках вважають, що то є його багатолікий двійник-фюльг'я, який стає видимим лише перед смертю або одразу після неї (що має певний паралелізм з єгипетським *ба*). В інших випадках описують своєрідне перевертництво – аніматичну трансфігурацію, коли позатілесна концентрована «сила» людини набуває подоби певної тварини чи вселяється у таку тимчасово. Є й інші випадки, що мають зовні ознаки зустрічі з мешканцями Потойбіччя, проте у своїх витоках ці персонажі явно є такою саме проекцією «долі»/«душі» індивіда.

В іранському світогляді є схожі уособлення, але посмертні: це благі душі-воїни *фраваші*. Ця категорія нагадує пошт валькірій та ейнгеріїв давньоскандинавського світогляду. І вже за архаїчних часів складання едичної традиції вони уособились в окремих істот *того* світу, тож детальніше ми розглянемо їх у шостому розділі. Натомість певна категорія «валькіричних» сутностей лишила на собі відбиток проміжного стану: вони описані як окремі істоти, проте очевидно, що це персональна проекція «другого я» у героя. Карл Густав Юнг напевне ототожнив би цих істот із активною «анімою». Це – «щитові діви», фюльгюкони та згадувана вище хамінг'я.

Х. Еліс-Девідсон розрізняє *фюльг'ю* – «тваринного двійника», що від народження людини є її часткою, разом із нею росте та вмирає (використовуючи для такого створіння термін «*fetch*»), та дів-хранительок різної природи (*kynfylgja*) як «вільних» духів, із правом на «вибір» свого «хазяїна».

Вищезгадана хамінг'я («діва-удача») – активна, чуттєво осяжна персональна доля людини. *Хамінг'ї* різних конунгів могли битися між собою у герці, визначаючи перемогу своїх «протеже». Цю надприродну магічну сутність можна було передати у спадок словесною формулою чи віддати разом зі своїм ім'ям нащадкові (хоч подекуди в цьому варто вбачати релікти віри у переродження). Нею можна було поділитися, чого зазвичай і чекали від конунгів їхні вояки.

Фюльгюкона – потойбічна охранителька (в християнські часи так іноді називали навіть ангела-хранителя). В переказах інколи два (чи більше)

надприродні жіночі створіння сперечаються, хто з них має стати фюльгюконою героя. Це могли бути просто жінки-воїтельки в білому та чорному вбранні, подеколи прекрасні та осяйні, або ж – страшні, у кривавих шатах тощо. Останній момент нагадує нам похмурих потойбічних *сид* – божеств війни ірландської традиції (Бадб, Маха та Морріган), що також часто виступали як провісниці (і одна з причин?) смерті.

Незалежно від своєї природи та особистого ставлення до героя, своїм «вибором» фюльгюкона ніби прирікає його на смерть. Закохуваність у цьому випадку може хіба що відтермінувати його загибель, проте герой, як проклятий, так і опікуваний черговим згубним жіночим божеством долі, переважно *гине*. Згадок про фюльгюкон біля ложа героя, що вмирає своєю смертю, майже немає. Також можна робити висновок про можливість загибелі чи принаймні зникнення з цього світу двійника в разі смерті героя. І саме тому цей двійник намагається знайти собі нового хазяїна *до того*, як смерть настане (чи не в цьому ключі варто сприймати мотив знаходження Сігурдом валькірії Сігрдріви та розбудження її від «чаклунського сну»? – можливо, таким чином герой отримував собі *духа-хранителя*).

Загалом текстові пам'ятки лишили нам змішане уявлення про *фатальних «охранительок»*, які, втім, здатні принести перемогу в бою, про «дис-долевизначальниць» та про *персоніфіковану долю-вдачу*, яку можна «ростити» і «дарувати». Разом всі ці надприродні агенти, пов'язані із долею та смертю, снами та потойбічною охороною, підпадають під загальну символіку *альвів*. Зв'язок останніх із родючістю не суперечить цьому. Всі вони належать як до верхньої, так і до нижньої зони світобудови; можуть бути щодо героя як добрими, так і зловісниками (хоч останній аспект переважає).

3.4. Динамізм душі в традиційних уявленнях

Позатілесна людська сутність – «душа» – доволі рухливе уособлення. Зрілі уявлення (навіть традиційних суспільств) подекуди говорять про *парціальність душі* – себто, кожна частина людського тіла буцімто має свою душу під власним позначенням із власними властивостями. Але ми категорично переконані, що первинно малась на увазі лише своєрідна концентрація духовної сутності в певній частині тіла. Тоді вона могла набути там певних особливих ознак, які були інші в решті організму. Тобто, лікувальні практики давнини мали на увазі саме феномен «динамізму душі», її переміщення організмом та поза ним.

Описаний аспект подвійності міг усвідомлюватися як певна полярність, яку найкраще, як нам здається, збагнули китайці з їх динамікою «їнь-ян». Жоден з цих аспектів не міг вважатися єдиною можливістю.

Тому людина з однією лише «верхньою» «душею-пташкою» так само неповна, як і людина з самою лише «душею-тінню». Недарма шамани і знахарі найрізноманітніших народів часто тим і займаються, що «ловлять чийсь душу», або намагаються «відчепити від неї» якісь негативні речі того світу.

Отже, неповнота провокує дисгармонію. На тваринному рівні це хвороба.

3.4.1. Повнота душі (= цілісність) як запорука здоров'я

Йдеться, власне, про ідею підтримання матеріальної та духовної цілісності в стародавніх колективах. Саме це стимулювало розвиток медицини в давніх єгиптян, китайців та індіанців-маїя.

У праці «Чаклуни та святі: антропологія хвороби за середніх віків» Ю. Арнаутова проводить думку, що в традиційній ментальності (що стосується і давніх скандинавів, і кельтів, і фінів, слов'ян тощо) «людина, яке живе у стані гармонії зі своїм колективом та із зовнішнім світом, здорова і у фізичному, і в етичному сенсі».

Хвороба є дисгармонією в організмі і свідчить про дисгармонію із зовнішнім світом, що зумовлює «нечистоту» тіла та душі – «нечистоту» як «непорядок» на противагу «чистоті», поняттю, що входить до парадигми символів сакрального. При цьому «категорія сакрального є синонімічною космосу як такому: елементи побуту, людське тіло, профанічні за своєю природою, можуть бути пояснені космічним порядком, виведені з нього». Відступ за межі сакрального – це хаотизація, руйнування ладу, який формує космос. Аби припинити хворобу, загоїти рану, протистояти шкідливому чаклунству, необхідно очиститись від скверни, вплинути на долю, повернути вдачу, для чого й здійснювалися різні ритуали: жертвопринесення, магічні дії, шаманські камлання тощо.

Повернемося до «концентрованої духовної сили-сутності».

У давніх готів та герулів «благий аспект» сакральності реконструюється як *weih* (зах.-герм. **weih-*; також давньоісл. *vé* – «святити», *vígja* – «освячувати») – фактично, «життєва сила». Його аналог – давньоісл. *heil* (гот. *hails*, від зах.-герм. **hailagaz*). Як коментує Ю. Арнаутова, його розширена конотація – «добробут», «чистота», «здоров'я (тілесне та душевне) і відсутність ран», «родючість», «сила життя», «сила щастя», «потенційна удача» тощо, і водночас «цілісність», «неушкодженість». Як частина цілого, *heil* іманентне кожній людині, присутнє у її погляді, промовах, учинках, і «обізнані» люди здатні легко розпізнати його та зрозуміти, яка доля очікує цю людину. У сагах часто можемо побачити фрази на кшталт «сильна він людина, та нема йому удачі» («Сага про Греттіра»).

Втрата вдачі, долі (давньоісл. *úgæfa*) – символ «хвороби» не стільки тіла, скільки особи як такої, людини як частини макрокосму. Таку людину легко подолати на суді, їй не щастить у життєвих колізіях, вона стає легкою жертвою чаклунства тощо (як, скажімо, той самий Греттір). На таку людину незабаром чекає тяжка смерть...

Отже, на думку Ю. Арнаутової, «хвороба в архаїчних уявленнях – феномен не лише біологічний, не просто тілесний недуг чи соматична патологія, як сказали б ми нині. Вона вражає всю людину, її душу (в усьому розмаїтті символів, що вкладаються у це поняття міфологічною свідомістю) і тіло: руйнується *heil*, доля перетворюється на недолю (*úgæfa*), відбувається послаблення життєвої сили».

Загалом, більшість традиційних ритуалів медичного спрямування мають справу не стільки з анатомічним функціонуванням тих чи інших органів або секретів, скільки з маніпуляцією *життєвою силою*, яку можна посилити чи, навпаки, послабити, передати, перейняти від іншого тощо.

3.4.2. Екстатичні практики виходу душі з тіла

Вище ми описували моменти духовного перевертництва, що, втім, мають більш універсальні особливості. Адже саме на таких переконаннях ґрунтуються екстатичні практики комунікації із Потойбіччям у народів північної смуги, знані як шаманізм. Корінні мешканці тайги та Заполяр'я подекуди досі переконані, що людську душу можуть вкрасти бешкетливі духи, або вона може заблукати під час сну – тоді час кликати шамана.

Алтайські та карело-фінські шамани доволі чітко уявляють мандрівку душі – хай це буде духовна сутність самого шамана під час камлання та «виходу з тіла» чи справді шлях померлого (рис. 22, *e–g*). При цьому шамани мають на увазі, що лише у живої людини шлях можна назвати прямим, і він має початок та кінець. Натомість шлях істот іншого світу характеризується невизначеністю. Це шлях без початку й кінця, рух одразу в кількох напрямках, хаотичний, бо й самі духи пов'язані зі сферою хаосу. Фактично, типовим рухом мешканців того світу буде вир, смерч, перехрестя.

Під час церемонії отримання першого бубна шаман завжди читає текст-путівник, промовляючи свій потойбічний маршрут, ніби освоюючи його, творячи в ньому своє право на подорож. Там немає нічого певного – лише клубок імовірностей.

У колекції шаманських оповідок межі XIX–XX ст. Г. Потаніна є розповідь про подорожі до «сяючого Ульгєня». Від ритуального намету для жертовних церемоній і шаманського камлання праворуч і вгору тягнеться дорога. В одному місці нижній шлях з'єднується з верхнім за допомогою берези з дев'ятьма засічками-сходінками на стовбурі.

Жертовний кінь та три жертовні напої присвячуються Погдихану, Когушу та Ульгеню, яких душа стрічає нагорі одного за одним. Горішній шлях іде вертикально. Після оселі брамника Погдихана, що живе на першому ярусі неба, варто вберегтися від своєрідних перепонов «тогус чайкам» – дев'ять зибунів. За ними починаються володіння Когуша. А за ним нові три перепонов: «водні вмістилища синіх пісків», далі «земля білих пісків» та, нарешті, «міщина, вище якої не сходять хмари». Лише там можна втрапити до оточеного променями Ульгеня (рис. 22, а).

Тюркська ріка як межа населеного світу тяжіє до замкненого кола. Річка слугує брамою, точкою входу. Її течія звивається в незримий вир річного руху вод та світил, один виток якої, власне, і дорівнює року, й одного разу відчиняє шлях у інший світ – світ померлих зокрема.

Віддзеркаленням ріки на небесах постає Чумацький шлях («*Деєр тії*»). Там є «пороги» та «чорні камені». Шаман робить там зупинки і обертається довкола від одного до шости разів. Інверсія обертів річки, певно, являє собою передусім спосіб переходу до *Іншого світу*. Це змога померлому пройти наново свій життєвий шлях – тільки у зворотньому напрямку: від смерті до зародкового стану. Простір здатен передати такий рух, розмежувати сфери живих та померлих, що ми і спостерігаємо в культурі традиційних народів Південного Сибіру.

Шамани змальовують картини світу-навпаки по берегах такої річки. Описується зловісний чорний млин Пестерхана, де жорна занурені у воду, а колесо крутиться на землі...

3.4.3. Катабасис – мотиви потойбічної мандрівки душі

Світові міфології демонструють декілька виразних прикладів того, як герой за життя мандрує до Загробного світу. Такий міфологічний мотив називають терміном *катабасис*. Можна не сумніватися, що в основі подорожей Одиссея чи Орфея в Царстві Аїда лежать саме такі шаманські подорожі. Герої «*Калевали*» демонструють доволі архаїчний шаманістичний колорит відвідин того світу (що взагалі властиво карело-фініському фольклору).

Не менш красномовні й кельтські оповіді про те, як герой плаває серед химерних островів (море як Потойбіччя!) або заходить у чарівний пагорб-*сід* (по суті, мегалітичну могилу). Подекуди вони перегукуються із легендами про плавання Синдбада, подекуди з мандрівками Одиссея, і є всі підстави вважати, що всі три комплекси морського катабасису мають єдине близькосхідне (фінікійське?) джерело. Можливо, подальші розвідки стародавнього Близького Сходу підтвердять цю версію.

Сюжети катабасису взагалі доволі поширені. Зокрема, сутність згаданих мандрів Одиссея – саме у цьому! Фактично кожен пункт його зупинки чи пригод – певний локус загробного світу, що має паралелі в схожих переказах інших народів про Потойбіччя.

Класична аккадська оповідь про те, як багатир Гільгамеш шукав безсмертя, стала моралістичною притчею іще в добу вавилонського деспота Хамурапі, проте можна стверджувати, що в час її складання (явно ще у додинастичний період) такий міф також був відображенням певних екстатичних землеробських ритуалів посвяти.

Нарешті, славетний сюжет майя та їхніх сусідів про пригоди культурного героя і бога-вчителя Кукулькана-Кецалькоатля в Світі померлих. Дотичним катабасисом є міф про близнюків Хунахпу і Шбаланке з епосу «Пополь-Вух».

КОРОТКІ ПІДСУМКИ РОЗДІЛУ 3

Отже, ще раз наголосимо, що уявлення про позатілесну концентровану силу-сутність, яку простіше називати «душа», властиві фактично будь-яким традиційним суспільствам, починаючи від архаїчних.

Зазначимо про базове усвідомлення полярності цієї сутності, відображене у, так би мовити, «верхній» та «нижній» душах. Перший з них властива орнітоморфність (і таку образність варто вбачати вже в птахоподібних зображеннях палеоліту), натомість друга в одних випадках визначається як «тінь», в інших – як «змійна душа». Відповідно, можна припустити, що первинно поховальна обрядовість була комплексною з урахуванням такого розподілу. Так, певні традиції північноамериканських індіанців, так само як і народів Індонезії, передбачали виставляння / екскарнацію померлого на скелях або деревах упродовж тривалого терміну, після чого рештки ховали у землю.

Згодом уявлення про дві душі ускладнювалися, збільшувалися. Початковий динамізм, що дозволяв духовній сутності концентруватися у певних частинах тіла залежно від стану здоров'я чи процесу ритуалу, з часом трансформувався в уявлення «духовної парціальності»: себто окремі частини тіла буцімто мають власну «душу».

Варто також пам'ятати, що всі ці аспекти душі були абсолютно «матеріальні». Тобто традиційна людина не знає тієї трансцендентної «духовності», про яку вчать класичні релігії чи, скажімо, неоплатонізм. Тому єгипетські душі *ка* та *ба* потребували регулярного харчування їжею живих; а давні германці знали, що тяжка кам'яна плита, поставлена на попіл померлого, змусить його дух відчувати біль.

Типовим вмістилищем душі вважали голову (про що йтиметься у п'ятому розділі) та кровоносну систему. Конкретизація останнього аспекту надала особливого статусу серцю. Багато народів мали ґрунтовні системи родової циркуляції душ між мертвими та новонародженими – переважно саме через кровопускання.

Отже, традиція травмувати себе на знак жалоби насправді має значення не лише емоційного вияву: схоже на те, що, пускаючи свою кров над тілом померлого патріарха/корманіча, члени колективу ніби змішували її з посмертною позатілесною сутністю людини. Таким чином вони самі отримували певну частку його духовності (подекуди ж це відбувалося під час ритуального канібалізму), а частини їхніх душ сполучалися з душею померлого у священній посмертній мандрівці до краю предків. Такі уявлення демонструють, зокрема, традиції дуже різних народів доколумбової Америки.

Поруч стоять традиції пити кров суперника. Окремо – обрядове шматування подорожніх у певних екстатичних релігійних традиціях, а також сцени шматування звіриного стилю – мова йде саме про циркуляцію душ. З іншого боку, саме тому побратими, які «змішали кров» обрядовим чином, часто уявлялися значно ближчими за рідних братів. Цікавою також є проблематика потойбічних охоронців, яких ми розглядали, зокрема, на прикладі давньоскандинавської традиції. Подекуди це персоніфікована частина духовної сили самого індивіда, подекуди ж – самодостатні мешканці Потойбіччя (під якими переважно розуміються предки).

Запитання для самоконтролю

- Спробуйте систематизувати екстатичні практики за критерієм духовних маніпуляцій та стосовно ставлення до душі в цілому.
- Віднайдіть мотиви катабасису у відомих міфологічних системах.
- Прослідкуйте генезу давньоєгипетських душ: чи має тут, все ж таки, місце первинність ідеї двох душ, чи для Єгипту це було нехарактерно?
- Відстежте умови формування християнського бачення категорії «душа».

Рекомендована література до розділу 3

- Анохин А. В. Душа и ее свойства по представлению телеутов / А. В. Анохин // Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР. – Т. VIII. – Л., 1928. – С. 253–269.
- Арнаутова Ю. Е. Колдуны и святые: антропология болезни в средние века / Ю. Е. Арнаутова. – СПб. : Алетейя, 2004. – С. 36–50.
- Большаков А. О. Представление о двойнике в Египте Старого царства / А. О. Большаков // Вестник Древней Истории. – М., 1987. – № 2 (181). – С. 3–36.
- Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства / А. О. Большаков. – СПб. : Алетейя, 2001. – 288 с.

- Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма / К. М. Герасимова. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – С. 59–142.
- Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов / А. Я. Гуревич // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М. : Наука, 1994. – С. 148–156.
- Демидчик А. Е. Термин Ах в погребальном ритуале фараона Унаса: несколько замечаний о методике изучения «Текстов пирамид» / А. Е. Демидчик // История и филология древнего и средневекового Востока. – М., 1987. – С. 26–41.
- Ершова Г. Г. Фрай Диего де Ланда (Биографическая повесть). Древние майя: уйти, чтобы вернуться (истоки представлений о модели мира) / Г. Г. Ершова. – М. : Ладомир, 2000. – С. 309–330, 501–530.
- Каруновская А. Э. Представления алтайцев о Вселенной (материалы к алтайскому шаманству) / А. Э. Каруновская // Советская этнография. – 1935. – № 4–5. – С. 160–183.
- Кабо В. Р. Круг и крест: Размышления этнолога о первобытной духовности [Электронный ресурс] / В. Р. Кабо. – Канберра, 2002. – Режим доступа: <http://aboriginals.narod.ru/cc14.htm>. – Название с экрана.
- Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Г. Кеес ; пер. с нем. И. В. Богданова ; под научн. ред. А. С. Четверухина. – СПб. : Изд-во «Журнал “Нева”», 2005. – С. 57–96.
- Кинжалов Р. В. Катабасис Кецалькоатля / Р. В. Кинжалов // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре : [сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича]. – Серия «Мыслители», выпуск 8. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- Клейн Л. С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев / Л. С. Клейн. – СПб. : Евразия, 2010. – Глава VI. Птицы, собаки и погребальные костры. – С. 223–266.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М. : Intrada, 2002. – С. 17–67, 122–128, 178–192.
- Король Д. А. Мотив «всадника» и «встречающей богини» на погребальных камнях Скандинавии и Северного Причерноморья / Д. А. Король // Структурно-семиотическое исследование в археологии / гл. ред. А. В. Евглевский ; Ин-т археологии НАН Украины, Донец. нац. ун-т. – Т. 2. – Донецк : ДонНУ, 2005. – С. 331–344.
- Косарев М. Ф. Основы языческого миропонимания: по сибирским археолого-этнографическим материалам / М. Ф. Косарев. – Изд. 2. – М. : Форт-профи, 2008. – 416 с.
- Лаушкин К. Д. Онежское святилище: опыт новой расшифровки некоторых петроглифов Карелии. Ч. II / К. Д. Лаушкин // Скандинавский сборник. – Таллин : Изд. Тартуского гос. ун-та, 1960. – № 5. – С. 177–299.
- Маерчик М. Орнітоморфні уявлення про душу (генеза та семіозис) / М. Маерчик // Студії з інтегральної культурології : спец. вип. «Народознавчих зошитів» / наук. ред. Р. Кісь та інші ; НАН України, Ін-т народознавства України. – Львів, 1996. – № 1 : «Thanatos». – С. 92–105.

- Мельник В. И. Анимистические представления и погребальный обряд / В. И. Мельник // Миропонимание древних и традиционных обществ Египта : сб. ст. памяти В. Н. Чернецова / Рос. акад. наук, Ин-т археологии ; [отв. ред. д-р ист. наук М. Ф. Косарев]. – М. : ТАУС, 2006. – С. 112–119.
- Невская А. Г. Семантика дороги и смешанных представлений в погребальном обряде / А. Г. Невская // Структура текста. – М., 1980. – С. 228–239.
- Померанцева Н. А. Тема вечной жизни в представлении древних египтян / Н. А. Померанцева // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского богословского института, 8-я, 29–31 января 1998 г. – М., 1998. – С. 55–60.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – [Переизд.]. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. – С. 246–250.
- Романова Е. А. Слуги ка и изображения исполнения ритуалов в гробницах некрополя Гиза периода Древнего царства / Е. А. Романова // Труды Государственного Эрмитажа XXXV. Петербургские египтологические чтения 2006. – СПб., 2007. – С. 117–131.
- Токарев С. А. «Душа» / С. А. Токарев // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – Т. 1. – М. : Олимп, 1997. – С. 414–415.
- Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / М. Элиаде. – К. : София, 2000. – 480 с.
- Egbunu F. Death in IGALA Worldview: the Question of Continuity and Discontinuity of Life [Electronic resource] / F. Egbunu // International Journal of Humanities Social Sciences and Education (IJHSSE). – Volume 1. – Issue 8, August 2014. – P. 115–122. – Mode of access: <http://www.arcjournals.org/pdfs/ijhsse/v1-i8/15.pdf>. – Title from the screen.
- Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis. – N.-Y. : Greenwood Publishers, 1968. – III. The Conception of the Future Life. – P. 65–98; V. The Conception of the Soul. – P. 121–150.
- Hersschend F. Journey of Civilization. The Late Aron Age View on the Human World / F. Hersschend ; Uppsala University, Dept. of Archeology and Ancient History. – Uppsala, 2001. – 200 p.

ПРОСТОРОВІ ВИМІРИ ПОСМЕРТЯ

4.1. Архаїчні уявлення про Інший світ

4.1.1. Базове усвідомлення сфери Потойбіччя

Потойбіччя, Той Світ, Країна-без-вороття... Ці назви повсякчас відтворюються у різноманітних мовах для позначення однієї сфери, тої самої області Світобудови, куди зникає душа після смерті і звідки береться нова душа для новонароджених. Багато народів мають певних птахів-посередників, які переносять людські душі туди і назад: це лелеки, лебеді (у північних народів), круки, пелікани (в індіанців).

Ще одне універсальне спостереження: безліч міфологій світу згадують певну водойму (частіше річку), яку треба перетнути, аби дістатися до згаданої місцини. Порівняльне міфознавство, здійснюване зокрема Ю. Березкіним у ґрунтовному аналізі вірувань американських народів, свідчить, що багато стрижневих мотивів у легендах та повір'ях, які побутують нині по всій ойкумені, зародилися в людини розумної ще у той час, коли представників цього виду було небагато і мешкали вони порівняно компактно.

Коли ми намагаємося зрозуміти найдавніші прояви поховальних церемоній, осягнути можливість культових практик, потрібно пам'ятати, що за прадавніх часів у дольодовикових мисливських колективах людина не лише не розділяла час та простір (ці часо-просторові прояви ментальності легко відстежуються і в історичну добу), а й не відокремлювала й себе з-поміж таких, як вона, а своє оточення не відмежовувала від навколишнього хронотопу.

Світ в очах представника традиційного соціуму – це невпинний цикл, який обертається, рухається, перетікає зі стану в стан. Тому в архаїчній свідомості категорії часу і простору, свого і чужого, живого і мертвого (etc.) не виступають сталими структурними одиницями, проте постійно трансформуються одна в одну. Їх розрізняли, але не розчленовували. Як зазначають автори монографії *«Традиційний світогляд тюрків Південного Сибіру»*, основна функція цього динамічного Всесвіту – неперервність життя, його постійне оновлення. І зацікавлена у цьому ж людина саме на це скеровувала всю свою ритуальну діяльність.

Це було відлагоджене функціонування «колективної особистості» в певному ритмі живого Всесвіту, власне – симбіоз людства-організму посеред пульсуючого життя оточуючої Біосфери. Печерне мистецтво ранньокам'яного віку виразно це демонструє.

Тож не дивно, що поховань палеоліту збереглося так мало: можна сміливо припускати, що більшість із них явно були маргіналією, певною реакцією на якусь кризу чи непересічну подію. Ми не можемо стверджувати про якусь типову поховальну модель аж до часів першої осілості. Чому ми робимо такий висновок? Позаяк саме стаціонарні хутори мезолітичних рибалок та збиральників уперше зробили явною межу світу освоєного і неосвоєного. До того мав бути лише момент дотримання згаданого Всесвітнього пульсу – вірогідно, за ідеєю, мовляв, хто «збився», того «заберуть» сили природи. Чимало реліктових звичок такого типу можна ще помітити у декотрих племен австралійців та в певних колективів Океанії.

Австралійські аборигени хоч і посідають один із найархаїчніших щаблів культурогенезу, проте демонструють нам чимале розмаїття соціальних форм та культових практик. Міфологічний часопростір австралійців називають *Добою сновидінь* – тоді творився світ, і люди не помирили. Але якось один із першопредків зробив помилку, і люди стали смертними. За іншою версією, людину зрадила якась тварина, зокрема змія, яка отримала безсмертя і відтоді змінює шкіру.

Сучасні традиційні колективи Австралії почасти існують у певній взаємодії зі своїм оточенням, у певному ритмі. Якщо виникає потреба його скорегувати, вони співають і танцюють, долучаючись знов і знов до *Доби сновидінь*. Наш світ і Той світ – фактично те саме, просто в різних часопросторових вимірах. Там мешкають духи, і померлі також мешкають там.

Це певним чином корелює з традиційними африканськими уявленнями, за якими людина сприймає часопростір як персональний досвід «саса» (на суахілі «*тут, зараз*»), на противагу універсальній всепроникній минувшині «замані» (букв. «*давно, колись*»). Для кенійців та їхніх сусідів майбутнє не має значення, а теперішнє завжди відносне. Втім, *саса* і *замані* існують у постійному взаємопроникненні. Їхня пульсація скеровує ритм людського існування – це стосується і живих сучасників, і померлих предків-асілі.

Перекази багатьох народів тундри і тайги також часто демонструють переконання, що *той* світ – лише певне стійбище далеко на Півночі, де мешкають химерні люди і чаклуни. Померлі певний час там перебувають, та, зрештою, рано чи пізно відроджуються у нащадках.

І чукчі, і австралійці переказують, як чаклун рятує певних людей від страшної потвори з краю духів, або як герой заходить у мандрах до чужої хижі, а там на нього чекає хазяйка Смерті, яка починає гратися із ним у загадки. Водночас не може не дивувати певний «затишний натуралізм»: в одній чукотській казці за дівчиною почав котитися

череп, який її покохав; вони спілкувалися, череп полював для дівчини і нападав на тих, хто її ображав; лише під кінець казки череп став красивим юнаком і молоді люди побралися.

Так чи так, за мисливської архаїки маємо певні раптові контакти із Потойбіччям. Межа вже усвідомлюється, але її існування і функціонування, описане в міфах, не вкладається у звичні нам структурні категорії. Цікавим реліктом цього постають уявлення давніх ірландців (див. нижче). Саме ж Потойбіччя майже не відрізняється від доволишнього світу.

Фактично, ми не можемо відстежити певної *географії Загробного світу мисливців*. Але за цього осілого способу життя людство почало практикувати поховальну обрядовість. Сакралізувались сфери смерті та народження. Саме цю посмертну географію розглянемо в наступному підрозділі.

4.1.2. Сторони світу в контексті Потойбіччя

Впорядкованість простору і часу – найважливіша характеристика серединного світу. Точно кажучи, міра як елемент організації простору-часу властива лише *реальному* світу. Сакралізованість переважно тяжіє до центру, а також до того напрямку, який вважався благим (а переважно це напрямок руху Сонця), натомість периферія та зворотний до сакрального бік позначали «недобру», «демонічну» частину Всесвіту.

Скажімо, для тюрків сакральним для живих є схід (туди виходять двері юрти), краєм померлих предків – захід, а «сильною стороною» – південь, бо це чоловіча, «права» сторона. А для китайців і монголів сакралізовано саме південь, тоді як благою в перших постає передусім ліва сторона – бо саме схід позначено в них чоловічим, «благим» началом, а в останніх – права, і тому захід. Тому й одяг монголи та маньчжури застібують справа наліво – інакше буде нещастя. Китайці називали цей звичай «забаганкою степових варварів» і довго не воліли переходити на маньчжурську моду.

У сибірських тюрків, фінів та скандинавів північ постає хтонічним, нещасливим краєм. У тюркських мовах її позначають ештити «перекручений», «перевернутий», «навиворіт». Це – холодний і темний світ-навпаки, де човгають химерні потвори та літають недобрі духи.

У скандинавів край шітьми Ніфльгейм, де живуть карлики (темні альви), і дотична до нього країна померлих Хель розташовані «*на північ і вниз*». Цей вислів – «*og norður og niður*» (давньоісл.) – фактично є аналогом нашого побажання швидкої смерті. Схід в ісландців є лихою стороною, хоча зі смертю в епосі і не пов'язується. Втім, саме там розташований край хтонічних велетнів Йотунгейм. На південному сході лежить Лихолісся-Мюрквід, за котрим степи та володіння лихих гунів. Позитивними конотаціями традиційно наділено захід – сторону

Вальгали – та південь, де «посеред найвищих шарів небокраю» мешкають світли альви.

Цікаво, що в іранців сакралізовано не лише захід, а й північ. Саме на півночі розташовані священна гора Хара Березайті і світова ріка. А північний захід – край прадавньої батьківщини людства для іранців: Арийан-Вега. Отже, в цьому є певна цікава закономірність: для іранців край предків на північному заході, як і для індіанців Мезоамерики, для тюрків та китайців – на заході; для ведичних індіців та єгиптян – на півночі; для скандинавів та деяких традицій доколумбової Америки – на півдні. Вірогідно, в цих переконаннях закріпилися сліди прадавніх міграцій. І саме ці області, освоєні колись легендарними прапредками, стали відтак позначати для відповідних народів особливу, сакральну просторову зону, куди по смерті відлітають благі душі визначних померлих.

Часто саме до цієї сакральної зони має бути спрямована голова померлого у могилі. В інших традиціях – його очі. Інколи спостерігаємо залежність: в єгипетських додинастичних зібганих похованнях багато мерців лежали головою на північ, а очі повернуті на захід, до пустелі бога-шакала. Пізніше поширилась південна орієнтація скорчених поховань. А в класичну добу мерці у труні лежали випростані ногами на схід – область Ра (туди ж було звернено й обличчя посмертної статуї).

Давньоєгипетська міфологія апелює водночас до небесного царства Сонця-Ра на сході, до підземної обителі богів Дуат і до Очеретяного краю на заході, до зоряного краю перщопредків на півночі. Померлий фараон сідав у сонячний човен, аби із заходу підземною рікою потрапити на схід.

На думку А. Большакова, тексти давньоєгипетських гробниць та їх розташування у просторі свідчать про те, що давньоєгипетський захід не є якимось «світом» і не має географічної прив'язки». Це така сама умовність, як і розташування їхніх жертвних полів – вони фігурують то на заході, то на сході, то на півночі. Неоднозначним є і поділ на верхню та нижню зони.

Переважно Верх постає «благом», натомість Низ – «недобрим» началом. Утім, для зоологічного коду скіфо-сибірського звіриного стилю обидва рівні Потойбіччя є згубними для людини (що й маркують собою химеричні грифони). У Скандинавії – свій момент із «верхом» та «низом». Еддична традиція описує похмуре царство смерті Хель на півночі і водночас у нижній зоні Світобудови, в Ніфльгеймі. Натомість героїчна зала Вальгала, де загинулі вожді-ейнгери бенкетують із богами Асгарду, розташована на західному краю небес, куди веде так звана Полум'яна дорога, якою є водночас проміння сонця, що заходить, і веселка (її червона частина спектра). Однак є тексти, де Вальгала і Хель описані на одному рівні Потойбіччя. Хільда Елліс-Девідсон вважає, що саме так спершу вважали предки скандинавів. Рознесення по вертикалі має нібито відображати вже пізнішу військову елітарність

епічної свідомості Доби переселень. Іконографія ж цього часу дає образи Вальгали як певного сяючого шатра (рис. 25, *i-k*). Типовим же символом загибелі постає «змійний рів» та змії як такі (рис. 16, *d*). Це відповідає вищезгаданому зоологічному коду півничан, де саме змії маркують нижній світ.

Так чи так, можна погодитись, що для традиційного космосу не була характерна сувора структурна геометрична схема. Це були зони наповненості, які перетікали з однієї полярності в іншу, «дихали», «пульсували». Відбувалася постійна трансформація. В акті творення воєдино зливалися початок і кінець, народження і смерть, верх та низ тощо. І саме межові категорії буферного злиття зон світобудови набували найбільшої значущості: водойми та ущелини, печери та гірські перевали...

Усі ці просторові вузли ставали місцем міфологічних подій Доби сновидінь, куди згодом могла рушити і оселитися духовна сутність померлого предка. Саме тому там здавна робили святилища – і там само могли згодом оздобити могилу. Тобто навіть коли ще не було стаціонарних поселень і сталих «благих» та «лихих» напрямків, могли виділятися певні простори особливого «космічного» значення.

З-поміж таких універсальних космічних просторів-символів три належать до щонайдавніших уявлень *хомо сапієнс*: печера, лабіринт та зоряне небо.

4.2. Першопростори прапредків

4.2.1. Печерний символізм

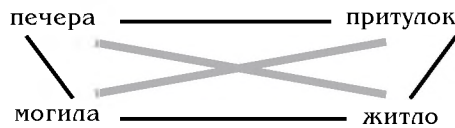
Легенда про Печеру першотворення поширена майже по всій ойкумені. У традиціях різних народностей є також перекази про певну печеру як *вхід до Краю померлих*. Навряд чи варто сумніватися, що витоково йшлося про одне й те саме місце. Печерні малюнки й поховання підтверджують це: такі природні отвори явно мали сакральне значення. Як, зрештою, й ущелини, перевали, яри, річкові пороги тощо. Адже саме в цих нерівностях ландшафту, за переконаннями більшості традиційних колективів, відбувалось зближення, дифузія світів.

Як уже зазначено в попередньому розділі, ми переконані, що власне побутовим житлом печери не були – навіть за ранньої історії людства. Цьому жодним чином не суперечать сліди тривалого використання печерного вогнища (подекуди впродовж багатьох століть поспіль). Адже якщо печеру вшановували як святилище предків, там могли робити обряди щомісяця протягом десятків поколінь! А в часи негоди там дійсно могли переховуватися всім колективом, як у середні віки робили часом селяни серед монастирських мурів, – та ж це не робить ті монастирі селищами або містами.

Власне, тому можна сміливо казати про те, що печери здавна асоціювалися із категорією «притулку». В традиційних народів «своє» місце тому і священне, що захищене, закрите від злих сил, вітрів чи негоди. Саме так – *космічний притулок серед ворожого простору* – мали б сприйматися первинно стаціонарні житла («світ як дім, а дім як світ»), і саме так могло сприйматися місце «останнього спочинку» – могила.

Найдавніші поховальні конструкції і стародавні житла мають схожі архітектурні особливості. Перші ж землероби Близького Сходу взагалі ховали своїх значущих небіжчиків під долівкою власних жител. Аризонські пуебло упродовж певного часу збирали декількох померлих у певному сховищі, а потім ховали в будинках, які замурували, а селище відтоді полишали. Зрештою, пригадуємо поховальні стовпові хатки фіно-угрів тощо.

Отже, маємо стійкий асоціативний момент:



Є. Лаєвська переконана, що мегалітичні гробниці неолітичної Європи були покликані штучно відтворити саме таку «Прапечеру», яка уособлює *первинне черево праматері*, звідки вийшло людство і куди воно повертається. Планування мегалітичних гробниць-дюссе справді дещо нагадує символічне зображення жіночого лона (рис. 17, d). Також пам'ятаємо про акцент палеолітичного мистецтва – безумовно не для дозвілля чи естетики – на жіночих зображеннях із виразними рисами материнства.

Фольклор сибірських народів постійно надає жіночих породжувальних конотацій печерам, отворам у скелях, дулам та розщелинам. Саме вони найчастіше уособлюють прохід до Нижнього світу. І саме цей космічний «низ» традиційно несе функції першопочатку сущого.

Тож не дивно, що згадана в першому розділі традиційна поза похованого у печерах, а надалі і в могильниках, – скорчена на боку – водночас нагадує *позу ембріона і позу людини, що спить*. Смерть-сон мала уявлятися за аналогією до сезонного «вмирання» живої природи. Інша річ, що, за традиційними уявленнями, й уві сні людська «душа» кудись таки мандрує. Тому небажано спати на заході Сонця, коли межа між світами найтонша – легко втрапити на *той бік* і не знайти шляху назад (тобто вже не прокинутись).

Ідею австралійської Доби сновидінь могли дійсно поділяти різні колективи в часи палеоліту. Своєю чергою, екстатичні практики долучення до духів явно беруть початок саме в ті часи. У трансі шаман «подорожує» в гості до духів або предків, а тіло його здається «бездиханним». У цьому можна вбачати *тенезу уявлень*, що й після смерті

людина здійснює схожу подорож, аби колись повернутися в новонародженого.

Таку архаїчну ступінь сакральної топографії демонструє, зокрема, *Шибальба* давніх майя в Мезоамериці. Щодо мезоамериканських уявлень Галина Єршова зазначає: «Печера сприймалася як певне початкове місце творення тому, що вона постає ніби природною деприваційною (тобто такою, що ізолює від усіх подразнювачів) камерою. Саме в цьому значенні печери доволі свідомо використовувалися на Сході. Так, йога на тривалий час розміщували в печері, ізолюваній від світу, і у нього доволі швидко починалися видіння та відлуння інших світів, істот і просторів. Повертаючись, він втрачав здатність сприймати іншу реальність, незважаючи на звичні подразнювачі. Варто зазначити, що в печері відбуваються зміни не лише не рівні психіки, а й фізіології – в людині змінюються життєві ритми.

Юнг інтерпретує печеру як «шар несвідомого, в якому немає жодного поелементного членування, ані навіть розділення на чоловіче та жіноче, що первісні люди вирізняють передусім». В умовах ізоляції в печері природним чином активізується права півкуля головного мозку, провокуючи тим самим появу певного комплексу домовленнєвої свідомості, яка характеризується відсутністю логічного осмислення дійсності. Свідоме занурення в печеру здатне створювати дивний ефект ніби повернення до витоків буття, наближення до віддалених предків і навіть до Творця.

Подібна зустріч лякала та приваблювала людей не лише в давнину, вона так само вабить і жахає людину і зараз, незважаючи на весь її прагматизм і жагу до науково-технічного прогресу».

В Європі маємо ідею *штучних печер* у мегалітичній традиції неолітичної Атлантики. На окрему увагу заслуговує відома українська пам'ятка давнини Кам'яна могила. Її зображення засвідчують її регулярне культове використання від останніх тисячоліть палеолітичної доби до доби Великого Переселення включно. Це може бути однією з причин, чому мегалітичні прояви на Україні обмежуються цистами і кам'яними обкладками ранніх курганів – у багатьох місцевих колективів саме тут могли проявитися потреби в Печері першотворення. Надалі ж цю ідею розвиватимуть власне курганні гробниці.

Стосовно мезоамериканських культур А. Бородатова зазначає: «Паща рептилії-печери в Мезоамериці слугувала іконографічним висловом універсальної архітипової міфологеми про “зубасте лоно”: вхід посвячуваних у печеру-потойбіччя сприймався як проковтування ініційованих зубастою пащею – як тимчасова смерть, що передвіщає відродження». Майя згадують цю міфологему в легенді про першовитвір міфічних карликів Юкатану – печерний лабіринт *Сатунцат*: чарівні печери Кальсеток біля міста Ошкінток («Zatunzat» = «Щезнення», що добре корелюється з «прихованою» Халья-Хель у скандинавів чи з грецьким «незримим» Аїдом).

4.2.2. Лабіринт у контексті уявлень про Потойбіччя

Лабіринт – зображення або конструкція – стародавній і багатозначний символ. Є сенс припускати, що первинно його ідею передавали натуральні печери, а також нутрощі тварин. Вважаємо, що саме сполучання ідеї Безвихідного Краю з ідеєю, що печера – це черевко потвори, – сформувало доволі архаїчну концепцію про живе Потойбіччя. В класичних міфологіях нерідко назва Країни мертвих тотожна імені її правителя: вірогідно, витоково *не хтось правив певною місциною, а сам він (вона) цією «місциною» і був!*

А надалі в мистецтві мисливців з'являється меандровий орнамент і спіралеподібні зображення. Петрогліфи доби палеометалу являють нам уже класичні «лабіринтні» форми (рис. 18, с, е). Порівняльні іконографічні дослідження Аріеля Голана дали йому змогу поєднати символіку цих «натуральних лабіринтів» із петрогліфами. Концентричні кола та спіралі на мегалітичних спорудах також належать до цього кола уявлень (рис. 18, а, b, d). Спіраль у землеробів Євразії дуже рано почала асоціюватися із образом міфологічного Змія-Дракона – давнього втілювача і стража Потойбіччя.

Як згадано трохи вище, в давньоамериканських культурах можна фіксувати досить універсальний і архаїчний культ мушлі. Для давніх майя мушля взагалі символізувала смерть або країну померлих. Поліхромна поховальна кераміка майя привідкрила постать одного з керманичів місцевого печерного пекла-Шибальби: Божества-із-Мушлею. Це – божественний патріарх-першопредок, Володар-Равлик (рис. 19). Його ім'я у текстах, присвячених посмертю, фігурує як позначник певної країни, куди уходять душі померлих. Тож численні зображення мушлі та мушлеподібної орнаментации в предметах доколумбової Америки не мають дивувати. Її найтиповіша форма – спіраль (рис. 18, g-i). Втім, якщо вірити Аріелю Голану, образ спіралі в мистецтві давньо-землеробських народів переважно символізує щойно описаний лабіринт.

Дійсно, в розрізі мушля молюска *Strombus* чи садового равлика нагадує саме спіралеувий колодязь-лабіринт! До речі, мешканці пустелі Наска споруджували специфічні колодязі та спіралеві дренажні системи. Це явне звернення водночас до міфологеми Вод Творення та Прапечери. Ці теми сполучалися з діяльністю прапредків. І все це разом зумовлювало індіанські традиційні посмертні уявлення стосовно циркуляції душ та майбутнього перевтілення. Окремо пам'ятаймо про символізм колодязя та всепороджуючого лона-печери Великої Богині, володарки лабіринту, згадки про яку в Мезоамериці також наявні.

Отже, мушля явно постає як певне «**лоно-черевко**», звідки равлик чи молюск виходять і куди повертаються (як душа), де є «притулок» і де водночас можна заблукати («Край без Вороття»). Одне із найдав-

ніших зображень такого роду – ольмекський рельєф із Чалькацинго, що зображує патріарха роду людського у Першопечері, яка за стилістикою вельми нагадує мушлю (рис. 19, а).

Спіралі та концентричні кола прикрашають плити мегалітичної гробниці Ньюграндж в Ірландії (рис. 18, d), яка по-своєму відтворювала штучну печеру (*Першопечеру?*) і мала водночас культово-ритуальне і поховальне призначення. Багато інших мегалітичних споруд Атлантики дають змогу відстежувати такий світоглядний зв'язок неодноразово.

Отже, можна констатувати, що мегалітична традиція, поширена фактично по всьому світу, по-своєму поєднувала ідею штучної Прапечери предків та образ лабіринтоподібного Потойбіччя, куди йдуть людські душі після смерті і звідки вони знову приходять до немовлят.

4.2.3. Зоряне небо – прадавній «першопростір прапредків»

Нічне небо привертало увагу людей із давніх-давен. Доволі поширеними були уявлення, що зірки – то предки. І зірки викликали не лише естетичне захоплення – у мисливців до зірок був дуже практичний інтерес: це був і компас, і годинник, і атлас місцевості. Людність Північної півкулі (а льодовикові міграції відбувалися саме у ній) здавна відмічала, що зірки обертаються навколо однієї – Полярної. А декотрі особливо яскраві небесні тіла взагалі живуть надто активним життям – це і планети Сонячної системи, і певні астероїди чи метеори, що падають з небес. Всі ці агенти нічного неба стали основою дуже архаїчних оповідей.

Початися все могло взагалі зі своєрідної антропоморфізації, адже первісні колективи переносять поняття свого побуту на весь навколишній світ. Приміром, давні тувинці вважали, що зірки – то небесні люди, що мешкають у «верхньому світі» у скляних юртах. Саме небо порівнювалось із велетенською юртою, і її димовим отвором називали Полярну зірку – міфічний центр неба, що буцімто був проходом до Іншого світу.

Єгиптяни вважали, що північний край – це Країна предків, які мешкають там під керівництвом Полярної зірки. Ремінісценції про певних «демонів», які там правлять, дали змогу Герману Кеесу зробити уточнення: йдеться саме про зоряне небо та сузір'я. Отже, якщо фараонам згідно з ідеологією культу сонячного Ра судилося йти на схід, до святого Дуату, простим смертним традиційно відводився захід – край Очеретяних заводей, а предки мешкали на півночі, і в ранню добу державності Та-Кемет саме зіркам відводилася особлива роль.

Чумацький шлях – Молочна ріка в одній традиції, Світове древо у іншій. У цього зоряного скупчення багато образних позначень у міфологічних традиціях давнього світу. Велика кількість міфологій вважає

його дорогою, якою пішли колись прапредки. Вивчення міфологій іригаційних цивілізацій Близького Сходу дає змогу зробити припущення, що саме ця зоряна дорога стала асоціюватися з *Загробною річкою та її Перевізником душ*. Тобто для одних це було небесне відображення «астрального» Нілу, для інших – Тигру, для третіх – Інду.

Давні індіанці Мезоамерики поєднували символізм Першопечери та Молочного шляху як світової осі Всесвіту – зокрема у контексті прапредків та ідей реінкарнації. Г. Єршова зазначає, що в повній темряві, наодинці жрець майя починав медитацію у печері: «Саме в ці моменти печера з'єднувалась із Молочним шляхом як основою світобудови. Тоді Молочний шлях поєднував у собі чоловіче і жіноче начало без розрізнення сутностей – він був єдиним. Вхід до печери та у простір Молочного шляху зливалися в одне і відчувалися як вихід безсмертної людської сутності до іншого просторового стану».

В українській мові для позначення нашої Галактики частіше вживають термін «Чумацький шлях». У давнину казали також «Шлях у вирій», «Зоряна» або ж «Божа дорога». Цією дорогою нібито їздить у золотій колісниці Ілля-пророк (християнський наступник праслов'янського Перуна) і гримить, метаючи золоті стріли блискавиць у демонів Гаспида, Аридника, чортів, бісів, чугайстрів та інших.

Втім, на нашу думку, «Чумацький шлях» є локальною назвою, тож важко вживати її в контексті давніх астрономічних уявлень Китаю або Мезоамерики. Тому ми подекуди таки вживатимемо традиційну назву, але частіше – саме «Молочний шлях». І це не є «суржиковий» термін, бо слово «галактика» (грец. *γαλακτικός*) означає саме «молочний».

Може постати логічне запитання: як давні людності могли вважати предками зірки, а шляхом до них – Зоряну дорогу, якщо вони вірили, що край цих предків – під землею?

Щоб відповісти на це запитання, достатньо підійти та подивитись у колодязь (або ж у гірські водойми на дні ущелин): навіть у яскравий день у глибині криниці ми побачимо зоряне небо. Давня традиція вбачати під землею світ-навпаки явно могла корінитися саме тут. Тобто, коли в нас день і сонце – в краю померлих ніч та місяць. При цьому для них вони і є «робочим часом».

До слова, мотив криниці як *Брами Потойбіччя* поширений по всій ойкумені, у тому числі у віруваннях доколумбової Америки. В Месопотамії зоряному небу приділяли особливу увагу. І йдеться не про побутову астрономію сільськогосподарських циклів. В. Смелянов дослідив дуже цікаві культово-міфологічні моменти, пов'язані з зірками Межиріччя. Але найцікавіше, на нашу думку, в цьому плані – відкриття Г. Голигіної стосовно давньокитайської міфологічної традиції.

Спершу вважали, що в найдавнішій літературній традиції китайців були перекази про змієногих першопредків – культурних героїв. І нібито дуже рано міфи про їхнє потомство перетворилися на царську історіографію перших династій, а далі вже були лише гімни та героїчні

оповіді. При цьому існувала певна текстографія, яку інтерпретувати однозначно не могли. Зокрема – певні «географічні» оповідки доби Хань (як-от «Книга гір та морів»).

Г. Голигіна вельми логічно доводить, що мова в цих давньокитайських переказах іде не про реальну географію, а про небесну, а згадані місцини та потвори, які там мешкають, – то сузір'я. Більше того, чимало традиційних міфів відбувалися так само на зоряному небі. І китайці теж вважали його краєм першопредків. Наведемо кілька тез дослідниці: «...міфологічний образ, створений у творах, пов'язаних з обрядом та календарем, – це запис розташування планети, зроблений у професійних термінах астрономічної науки того часу. Цей міфологічний образ сходить до свого зоряного прототипу – зоряних ситуацій, котрі простежували давні астрономи у нічному небі. Картина Неба – Космосу, відтворена в подібних книгах, являла собою символічний опис світу, створюваний у різний спосіб: у вигляді гексаграм, що передають його знаковий та числовий образ (“Книга змін”), у вигляді “маши певних вод та земель” (“Книга гір та морів”), у вигляді певних “образів” міфологічних першопредків (“Календар весен та осеней”)).»

«Китайський Космос, що сприймається чуттєво-матеріально, населений богами, що мешкають на зірках, але богів, носіїв тоншої субстанції, не побачити тілесними очима. Космос, живий, який звучить і є почутим, – це фізичний, біологічний організм, що сам являв “тіло” і мав певні психічні можливості. Космос мав сутність творення закону і являв цілеспрямовану діяльність, відчувану лише в результативних явищах та формах вже на Землі. Космос породжував і певні образи (наприклад, зіткані з хмар чи видимі в зоряних сполученнях), які вимагали тлумачення жерця – посередника між Небом та людиною».

4.2.4. Петрогліфічні «зорі» як вимір померлих предків

На додаток до зіркового аспекту Потойбіччя скажемо кілька слів про символіку так званих чашоподібних виїмок: «cup marks» (рис. 18, *b*), що є чи не найпоширенішими петрогліфічними знаками на скелях. У Південній Скандинавії, приміром, найдавнішими петрогліфами є зображення човнів та «cup marks».

Інколи ці зображення цікаво поєднуються в одній композиції. Причому найчастіше її доповнюють химерні вертикальні елементи посеред човна (стерно? дерево? гриб?), «омегоподібний» символ. Так само часто зустрічаються ці символи, зображені біля черева тварини або жінки. Всі три асоціації явно мають стосунок до концепції смерті-народження. Отже, згадані «мітки-келихи» мають позначати не що інше, як *душі померлих*.

Цікаво, що за даними етнографів ще у XIX ст. шведські селяни в певні дати приходили до старовинних «мальованих каменів» і залишали в чашоподібних виїмках молоко для «альвів». Наголосимо також, що ці символи пов'язані з проаналізованим вище *лабіринтом-потойбіччям*: згідно з іконографічними розшифровками А. Голана, його спрощеними зображеннями були саме «омегоподібні» елементи північноєвропейської петрогліфіки, як-от карельські «кляпці»! Ці елементи нагадують план-розріз мегалітичних могил-дюссе, шахтних гробниць і декотрих курганів – та водночас цегляні округлі житла давніх землеробів, юрти степових кочовиків і жіноче лоно.

Отже, знову маємо перетин іконографічних елементів, образним стрижнем яких виступає саме архаїчна символіка Потойбіччя.

Нарешті, вищезгадані «*cup marks*» утворюють нерідко композиції, в яких окремі дослідники вбачають архаїчні спроби картографування зоряного неба.

Вважаємо, що ці чашоподібні виїмки насправді позначали зірки.

Пам'ятаючи ідеї про зірки-предків, це не видається дивним. Саме така образна тотожність зірок і душ померлих має пояснити чималу астрономічну активність традиційних соціумів поза раціональною наукою: зоряне небо цікавило їх не саме по собі, а як повсякденність першопредків і душ значних померлих. За ними було необхідно спостерігати і скеровувати відповідно своє життя.

Втім, регіональні патерни щоразу відрізнялись.

Якщо в ранньодинастичній Месопотамії і Давньому Китаї небесне життя виступало вищою реальністю, під яку було необхідно підлаштувати і скеровувати життя земне, «мундіальне», то в індіанців Мезоамерики земне життя регулювалося відносинами з родовими предками, відображення чого вони і виглядали на небесах. Для них посмертя у Шибальбі було лиш тимчасовим етапом перед новим втіленням у межах роду. В Єгипті ж навпаки: земне життя царів було лише проміжним етапом до вищого, божественного життя *за межею* (хоча зоряну країну предків було дуже рано змінено на підземний Дуат).

4.3. Просторовий символіарій поховальних споруд

Як писав В. Ольховський, основною релігійно-міфологічною метою створення поховальної пам'ятки було підтримання стабільності реального світу, його соціальних та інших структур у критичні моменти.

Досліджуючи поховальні особливості бронзової доби, Андерс Каліфф зробив такий висновок:

«Форми могил, аналогічно до інших релігійних чи святих місць, споруджувалися на основі певних символічних патернів, якими люди воліли проілюструвати конкретні моменти: якими можуть бути, зокрема,

символічні зображення життя, смерті, відродження, чи символічна космологія тощо. Та в могили є й інша функція – місця комунікації живих та померлих, божества та людей.

Гробниця як символ також тісно пов'язана з народженням та перетворенням, а сприйняття могили як місця ініціації та відродження має найбільш архетипний характер у людській свідомості. Форма могили та поховальні ритуали також відбивають колективні ідеї щодо людського посмертя. [...]

Форма здатна відображати соціальний статус небіжчика, так само як і його чи її побажання стосовно вигляду поховання. Нарешті, вона може слугувати відбитком релігійного статусу померлого, передавати його індивідуальний розвиток тощо».

4.3.1. Поховальні конструкції Стародавнього Єгипту

Пересічна людина сучасності під впливом популярної літератури, кінематографа та «жовтої преси» має безліч спекулятивних переконань щодо пірамід Стародавнього Єгипту. Версії, що ці комплекси були космодромами прибульців, полишимо осторонь. Решта уявлень наших сучасників мають два найпоширеніші вектори: 1) лівова частка цих споруд були руїнами вже за часів перших фараонів, натомість вони споруджені в незапам'ятні часи певною невідомою технологічно розвиненою цивілізацією, і лише пізні споруди двадцятих династій є жалюгідною спробою повторити та відтворити втрачені смисли; 2) єгиптяни і самі по собі були достатньо розумними, щоб створювати такі монументальні шедеври самотужки; ба більше, вони їх створювали повсякчас – тобто кожен фараон мав власну піраміду, просто декотрі з них були поруйновані, а декотрі присипані пісками Сахари, і їх ще просто не знайшли.

Друга інтенція справді ближча до дійсності, але по суті так само наївна: адже перші династії ніяких пірамід не будували, як не знали вони і процедури бальзамування! Були періоди, коли піраміди не споруджувалися – як-от за часів Унаса та його найближчих спадкоємців, що всі державні кошти і людські ресурси кинули на спорудження сонячних храмів Ра.

Перший проміжний період відомий соціальними потрясіннями, за яких слава фараонів згасає, натомість знать у своїх простих зовнішніх масштабах облаштовує справжні царські поховання. За Середнього царства фактично завершилося будівництво пірамід для фараонів. У Новому царстві царські поховання переносять до скельних гробниць, найвідоміші з яких зосередилися в Долині царів. А канон поховальних пірамід поширюється на знать і навіть на заможних городян – втім, їхні споруди скромні, радше «пірамідки» (як у Дейр-ель-Медіні).

Весь цей час символіка оздоблень поховальної камери та саркофага еволюціонує, лишаючись при цьому в традиційній канві уявлень місцевих меламподів. Втім, контакти з Азією далися взнаки. Особливо це очевидно в гробницях часів перського панування та в елліністичному Єгипті. Саме тогочасні образотворчі комплекси дають глядачам хибні уявлення про складні астрологічні схеми та персоналістичні концепції, як можна прочитати в коментарях до перекладу заупокійних текстів від пана О. Шапошнікова. Стародавній, традиційний Єгипет такого не мав.

Найдавніші поховання долини Нілу були просто земляними ямами в поселеннях. У переддинастичну добу пізньої Накади з'явилися елітарні некрополі, де подекуди трапляються оздоблені фресками камери для знаті, різноманітний статусний інвентар.

Напередодні першої династії вже маємо таку конструкцію, як *мастаба* – чотирикутний штучний пагорб із сирцевої цегли з усіченою верхівкою і облаштованою поховальною камерою всередині (рис. 21, а). В подальшому спостерігаємо специфічні нервюри на стінах мастаб, що нагадує месопотамські храми. Важко зараз сказати напевне, як це репрезентувало ідеологічні запозичення. Сам же цей сирцевий пагорб із кутами був своєрідною платформою першопростору, первинною освоєною землею після того, як почали спадати води Творення. Можна було б говорити про Потоп, як згадано в міфах Шумеру, та тут радше йдеться саме про Води Творення. Натомість своєрідні потопи в мініатюрі Ніл влаштував ледь не щороку, тому вони не мали космогонічного мотиву (на відміну від Межиріччя). Але елементи хаосу в цьому були.

Отже, *мастаба* – це космогонічний першоострів, первинний пагорб днів Творення, що мав забезпечити стабільність світобудови, стати запорукою того, що смерть сакральної фігури не додасть хаосу, стане природним переходом її душі до нового народження.

Саме так, спочатку мешканці долини Нілу сподівались саме на переродження. У подальшому народні вірування майже не змінювались. Побутувало переконання, що померлого предка треба регулярно годувати. Певно, зазначені особливості впливу «верхньої» та «нижньої» душі вимагали від родичів померлого певної активності, аби не наврочити сімейству якоїсь біди з Потойбіччя – доки цілісна душа не переродиться. І чим впливовішою була померла людина, тим активніше її було потрібно годувати (про що нерідко свідчать значно пізніші «Тексти пірамід»). Натомість володарі Ранняго царства почали сподіватись на довічне бенкетне посмертя в палацах богів. За цю честь вони мусили підтримувати добробут і врожай свого народу за допомогою своєї сакральності.

Тобто, померлий фараон, несучи святість, мав регулярно повертатися до свого народу, у своє тіло. Саме для цих регулярних повернень йому облаштовували поховальну камеру – як *синтез святилища і гостинного двору*.

Згодом посмертне приміщення стає багатокімнатним, там розташовують царські меблі і навіть гігієнічні приладдя. В підсобних камерах ховали забитих слуг, які мали допомагати своєму цареві й на тому світі. Через ускладнення посмертних вірувань наприкінці Старого царства все частіше натуральні предмети в могилі заміняли макетами, а надалі взагалі зображеннями і текстами.

Лише з III династії в посмертній ідеології Та-Кемет почали розвиватися знайомі нам класичні єгипетські елементи. Фараон почав асоціювати себе з безпосереднім земним замісником бога-покровителя *нома-сепета*. Звісно, тоді ще мова не йшла ні про Ра, ні про Осіріса як керманців пантеону. В кожному регіоні держави були свої боже-ственні покровителі, зокрема і у правлячої династії, і у фараона персонально.

Після остаточного об'єднання Верхнього та Нижнього царств виникла нагальна потреба в певній спільній концепції. Всупереч поширеним твердженням, цим об'єднувачем був не легендарний Менес/Нармер. Цей амбіційний правитель лише започаткував першу династію, а воювати з Дельтою ходили його сини Хор-Аха та Джер, онук Джет (Уаджі), правнук Ден (Удіму) тощо. Крапку в об'єднавчих спробах поставив останній фараон другої династії – «Сяючий Обома Скіпетрами» Хасехемуї (близько 2690 р. до н. е.).

Хасехемуї можна порівняти з радянськими «вождями революції». Тільки-но «союз» південних і північних сепетів було досягнуто, він повелів по всіх регіонах поставити свої зображення: це мало утвердити єдинодержавницьку ідеологію, і тут явно був певний зв'язок із концепцією фараонових душ (у попередньому розділі ми ознайомилися з цими ідеями).

Є підстави вважати, що саме від кінця ранньодинастичної доби царедворці і жерці обґрунтовували віру в те, що царственна душа правителя здатна миттєво перелітати зі статуї в статую, поширюючи магічну владу царя. Після смерті цар набував такої можливості. Тож художники виробляли статуї фараонів аж ніяк не з самих лише політичних міркувань.

Імхотеп – архітектор царя Сену, якого ми знамо під ім'ям Джосер, – звісно, був генієм. Але багато хто не зовсім правильно тлумачить його новаторство. Вважають, що Імхотеп, маючи завдання звеличити свого володаря, просто вирішив поставити кілька мастаб одна на одну, а потім довів їхню загальну кількість до шести. Формально все так, але певні пам'ятки геральдичних композицій додинастичного Єгипту вже дають змогу побачити царя (або священного царського сокола), що сидить у «альтанці» на вершині східчастої платформи. Отже, винахід Імхотепа є явним продовженням певних тенденцій у будівництві сакральних структур (рис. 21, *b*).

Зазначимо, що первинна східчаста форма могла уособлювати *сходи на небеса*, і такий символізм міг бути в основі більшості подібних споруд по світу (рис. 21, *d-h*).

Небесну драбину часто згадано в текстах заупокійного церемоніалу. Пізніше ж гладкі стіни піраміди могли вважатися сонячним промінням – «райською драбиною» обраних. Але йшлося не лише про символіку шляху. Як уже зазначено, саме в цей час еволюціонують концепції щодо магічної сили фараона та можливостей його божественних душ. Імхотеп явно волів зробити певний «резонатор» для посмертної душі-бога (*ах*) свого повелителя.

Найближчі наступники Сену-Джосера продовжили «ступінчасту» лінію, але фараон Снофре змінив ідею, зробивши гладкий пірамідальний «Першопагорб» (прибл. 2613–2589 рр. до н. е.). Втім, саме в часи фараонів Хуні та Снофре виникають також загадкові ступінчасті безпоховальні піраміди-кенотафи. Відомо про сім таких «провінційних пірамід» – в Едфу, Сейлі, Зав'єт-ель-медіні, Елефантині, Ель-Кулі, Омбосі та Сінкі. Їхнє призначення досі є загадкою, але вважають, що вони не дарма стоять на кордонах давніх регіонів Та-Кемет. Окрім функції маркерів-рубежів, вони, напевно, мали стосунок до магічної сили фараона, його душ, що летять країною.

За владарювання Снофре збудували кілька гробниць, і останні з них є власне пірамідами з гладкими стінами. Що стало причиною такої зміни – поки що не встановлено. В подальшому зовнішня структура пірамід змінювалась мало (хоча подекуди царцям знову зводили східчасті споруди, як робив Менкау-Ра). Змінювались розміри та кути нахилу.

Вважають, що піраміди зображують *божественне сонце, що сходить*. У подальшому цей сенс таки вкладався: Син Сонця мав до нього повернутися, а загробна мандрівка була водночас супроводом Сонця його нічним шляхом. Але варто пам'ятати, що сонячний культ Ра з'явився лише за V династії, зусиллями царя Унаса, натомість найвеличніші піраміди Гізи були споруджені значно раніше, тож аспект сонця в їхній символіці переоцінювати не варто. Втім, їх дійсно вкривали відшліфованою до дзеркального блиску плиткою і називали «сяючими» іменами.

Пізні піраміди вже просякнуті символікою, пов'язаною з Осірісом, що згодом еволюціонує в скельних гробницях: весь інтер'єр поховальної субструктури має бути загробною містерією Осіріса – і померлого, який ним стає. І якщо ранні споруди являли собою складну структурну єдність їхньої форми (світова вісь), внутрішнього наповнення (мікрокосму) та зовнішнього ландшафту (макрокосму), то за зрілої державності та розвиненої філософії значення мало лише внутрішнє наповнення – метафізика і символіка.

4.3.2. Споруди доколумбової Америки

Для всіх доколумбових культур Америки характерна манера платформних споруд. Це не зумовлено ані кліматом, ані рельєфом місцевості, і явно має у своїй генезі певне світоглядне підґрунтя.

На жаль, щодо нього нам поки що лишається лише робити припущення. Хоча є одна закономірність: саме східчасті платформні конструкції часто обводять давні індіанські стадіони. Останні своєю чергою мають безпосередній зв'язок із краєм прапредків у Потойбіччі (див. нижче). І додатково це підтверджується відповідною іконографією на рельєфах та поліхромному посуді.

Що ж до американських «пірамід»-*уак* (як, власне, і земляних *маундів* аборигенів долини Міссісіпі), то це звернення до ідеї Світової Гори, що має кореляцію і у випадку пірамід Єгипту та зікуратів Месопотамії. Але що характерно, індіанці спочатку не сприймали ці східчасті *уаки* як поховання (як приклад можемо навести «першомісто» Караль у Перу (рис. 21, *d*) чи мезоамериканський Теотіуакан)! Пірамідальна конструкція тут – фундамент для храму. Лише декотрі з них мали облаштовані поховальні камери, але ці гробниці виникали тут саме в контексті символізму, а не як його причина.

У випадку з давніми *майя* ішлося про згадану Печеру першотворення. У класичний час *майя* проводили царський заупокійний церемоніал і використовували платформні храми з означеною символікою, типовим прикладом чого можна назвати поховальні комплекси Паленке. Царська гробниця тут – уособлення прапредка в Першопечері. Від його саркофага крізь усю товщу піраміди на поверхню храмового вівтаря – до вершини «гори» – веде порожня труба – канал-«душепровід».

Отже, під час храмових відправ розливали жертвенну кров і відправляли її до саркофагу, сполучаючи таким чином цього уособленого прапредка із сучасниками: зв'язок поколінь відновлювався.

Коментуючи зображення на славетному саркофазі з «Храму написів» з Паленке (рис. 21, *f*), яке фон Денікен назвав «космонавтом *майя*», чимало авторів намагаються першоосновою церемоніалу бачити особу, на честь якої спорудили гробницю (власне, цар *Кан Моо Бол* чи то *Вошок Ахав*). Символи саркофага нібито мали забезпечити відродження конкретного правителя (рис. 34). Втім, цей момент є штучним зближенням давніх мезоамериканців з тими ж єгиптянами. Певні нюанси дійсно дуже близькі, але близькість не зумовлює тотожність! Так, для *майя* було невластиво зображувати реальних осіб, особливо в культових рельєфах, поки вони не стали божественними предками.

Тим більше, що, наскільки зараз відомо, священна сила володарів *майя* не робила їх в очах смертних всемогутніми богами на кшталт «сина Ра». Певна божественність від *халач-вініків* очікувалась, але не персонального типу, а функціонального. І саме за життя!

Цей момент сакральної царської влади доцільно порівняти зі священними королями дохристиянської Ірландії. Лише їхня функціональна спроможність регулярно єднати своєю кров'ю колектив із предками мала значення. І цю спроможність відновлювали по їхній смерті церемоніалами на вершинах пірамід. Відповідно, згадані «душепроводи» забезпечували це. І навпаки – цим «каналом для душі», як вважають,

жерці майя могли єднатися із краєм предків та викликати напівбожественного правителя за певними порадами.

Але і сам правитель, як уособлення предка, потребував безсмертя. Це забезпечувалось символізмом космогонії майя. Навколо саркофагу стояли дев'ять статуй володарів Шибальби, внизу лежали дві кам'яні голови, відбиті від інших статуй – фактично заміна людських жертвопринесень та водночас втілення ідеї єдності категорій *душа* і *голова*, – а дно саркофага було вкрито пурпуровою фарбою – символом сходу та щоденного воскресіння сонця.

Охра чи просто багряна фарба здавна виступає як певна запорука нового життя для похованого; вохрою посипали померлих ще у палеоліті.

Описаний царський посмертний монумент має дуже небагато аналогій у давній Мезоамериці, а в багатьох моментах – єдиний у своєму роді. Натомість з-поміж сотен інших пірамід по містах майя, сапотеків і тотонаків маємо східчасто-платформну основу для храмів та палаців. І навіть якщо всередині такої основи є гробниця, це дуже часто *кенотаф*: ідея була не звеличити конкретного володаря, а підтримувати космічну циркуляцію роду за допомогою відправ на вівтарі «під небом», з'єднаному з підземною камерою, що імітує водночас пекло-Шибальбу та Печеру першотворення (рис. 34, *d-f*).

Втім, згодом цей конструктивний символізм почали використовувати в середовищі майя, і особливо народів науа, саме як основу персонального звеличення та обожнення конкретного володаря.

4.3.3. Сакральні аспекти степових курганів

Олександр Формозов свого часу зазначив: «Кургани – це не просто земляні купи, наспіх накидані над прахом померлих, а залишки вельми своєрідних і досить складних архітектурних споруд. Спочатку вони були складені з дерну, нарізаного цеглинами. Застосовували й камінь. Пагорб подекуди оперезувало кільце з вертикально вкопаних плит – так званий кромлех. Використовували й дерево. Є сліди зотілих стовпів, плахи, облицювання насипу дошками. Під впливом дощів, вітру, оранки все це зникло.

У ряді місць зустрічаються і кам'яні статуї, що стояли колись на вершинах курганів. Це не об'ємні скульптури, а так звані антропоморфні стели – кам'яні плити з наміченою виступом головою і, в декількох випадках, із рельєфними чи гравійованими рисами обличчя, з руками, зброєю, булавою чи сокирою, поясами і намистом тощо.

Мали відбутися чималі зрушення у світогляді людей, аби з'явилися перші пам'ятники людині – кургани та кам'яні статуї (навіть якщо ці стели зображували богів, все одно їм надавали людської, а не звіриної подоби)».

Микола Чмихов зробив цікаві спостереження щодо степових курганів. Він зазначає, що давньоєгипетська модель Первинного пагорбу справедлива і тут! Так само як і солярна асоціація. На теренах давньої

України такі споруди робили саме з родючого ґрунту, за межами поселень. Серед голого степу світанок освітлював першими саме такі «бугри», саме там найраніше танув навесні сніг і здалеку видно буяння нового життя – все це мало наочно відображати сутність кургану як символу.

За визначенням Чмихова, «космічна символіка курганів відповідала системі світогляду, що базувалася на понятті універсального закону існування суспільства та природи типу давньоіндійського “рита” [...], геоцентричною моделлю всесвіту якого став зодіак».

Подібно до *маундів* індіанців Міссісіпі чи адобових платформ південних американських регіонів степові кургани бронзової доби вельми часто використовували як святилища. Декотрі були споруджені власне для цього, і лише через багато століть прийдешні етноси перетворили їх на місця поховання.

У давнього населення місцевих чорноземів не могло не виникнути ідеї першопороджуючого лона Богині-Матері, до якого варто повернути померлого, аби він знову народився, як весняна квітка на пагорбі. Це припущення здатне наблизити озвучену модель до згаданої Шибальби – танатичної потвори жіночої статі, що ковтає і породжує усе живе впродовж вічності.

Тут постає дискусивний момент статі божеств-покровителів степового та лісостепоного населення України. Особисто нам певні тези Аріеля Голана видаються слушними: він доводить, що з породжуючою землею в давніх розвинених землеробів асоціювались чоловічі божества (Бик та Змій зокрема), натомість космічна мати уявлялась як Небесна богиня. І що лише мілітарно-патріархальна ідеологія степових скотарів, починаючи з культурної спільності Середній стіг, почала перегортати цю парадигму. На Близькому ж Сході те саме сталося з приходом номадичних семітів. У Єгипті небо втілює богиня Нут, а Геб – божественний втілювач землі та її родючості. Тож давньоєгипетські обеліски – по суті, фалоси Геба і фараона, який у своїй владності поєднував сакральність декількох божеств водночас (формально їх пов'язували згодом із сонцем, але суперечності тут немає – адже бог сонця вважався одним із керманічів підземного світу).

У курганних традиціях скотарів недарма кургани прикрашала стела. Кам'яні стели енеоліту-бронзи втілювали космічного першопредка (за визначенням Чмихова, ведичного Пурушу) і водночас були своєрідною «антенною небесних сфер». Через культ предків у степових суспільствах кургани були своєрідними храмовими орієнтирами. Нedarма курганні споруди та деякі земляні об'єкти в наших лісостепах разом формують певний культовий комплекс, прив'язаний до астрономічних об'єктів і до календарних змін.

Загадкою лишається призначення доріг, що променями розходяться від багатьох курганів. Зараз важко сказати напевно, чи були вони нічним дороговказом по зоряному небу, чи певним орієнтиром більш приземлених потреб, або ж на кінцях таких «шляхів-у-нікуди»

колись споруджували дещо тимчасове, на кшталт родового стовпа чи шатрової конструкції.

Якщо А. Голан має рацію, то ранні кургани були уособленням чоловічої сакральності, натомість їхня поховальна камера мала містити жіночу символіку. І ранні кургани Новоданилівської культури, з елементами мегалітичного типу, явно це підтверджують. Скіфи вже асоціювали цей «пуп землі» із жіночою сутністю. Але скіфські жіночі божества уособлювали неабияку владу, що зокрема ілюструє втілення царської влади Табіті! Союз чоловічого і жіночого начала закріплював меч-Веретрагна – фалоподібний скіфський акінак, який встромляли у вершину кургану та поливали кров'ю.

На відміну від уявлень майя, тут вистачало й крові раба або чужинця. Певно єднання з родом і предками відбувалося через кров як прояв доблесті, а не як «генетичний запис». За такою моделлю вбитий тобою ворог перед ликами предків – це довічне діяння, і твій дух відродиться у славі.

За словами С. Плетньової, в усіх давніх тюркських народів ідея поховального обряду полягала «по-перше, у впевненості, що у кожної людини є душа; по-друге, що ця душа потребує після смерті того самого оточення, котре було у людини за життя. Тому в могили клали дуже багато речей: стільки, скільки могли покласти туди родичі, які залишилися на землі. Вочевидь, потойбічний світ уявлявся їм простим продовженням справжнього».

У скіфський час також були курганні святилища-платформи з майданчиками. Втім, курган як могила набув особливого значення, про що свідчить ускладнення його конструкції, досліджене, зокрема, В. Ольховським. Цей автор зазначає, що «скіфський курган як штучно створений об'єкт перебуває на межі трьох природних (реальних) і водночас міфологічних сфер: середньої (денна поверхня, світ живих; тут найчастіше міститься гирло входу до поховальної споруди), нижньої («підземелля», світ померлих та хтонічних божеств, де зазвичай розташовується поховальна камера) та верхньої (небесно-повітряне середовище, світ вищих божеств, куди спрямовано курганный насип). Очевидний асоціативний зв'язок курганного насипу та міфологічної Світової гори ще раз свідчить на користь невинновпадковості цього ключового елемента скіфського поховального комплексу, включеності його у суворо впорядковану систему міфологічних уявлень».

Як і Д. Раєвський, В. Ольховський трактує могильні комплекси Скіфії *«як свого роду тексти, що уособлюють міфологічну концепцію світобудови»*. При цьому стихійна системність та всеохопність міфологічних уявлень зумовлює безсумнівну міфологічну значущість усіх включених у досліджуваний (поховальний) комплекс елементів – аж до найменш значних на перший погляд.

Скіфський царський курган як релігійно-міфологічний просторовий текст – це багатоступінчастий та довгочасовий комплексний конструкт. Його ансамблем є вивірена та відміряна сукупність валів, рівнів

і досипок, які перетинаються певним трактом – «дорогою мерця». І нас не здивує, якщо виявиться, що померлого царя дійсно мали провезти верхи по цій містеріальній дорозі (рис. 23, e1–e6). Одразу спадають на думку поширені в Надчорномор'ї численні зображення долучення певного вершника до загадкової жінки – навряд чи є сенс сумніватися, що це і є ілюстрацією посмертної містерії іранського світу.

4.3.4. Сіди і брудени кельтського світу

У кельтських переказах курган, з одного боку, є символом *чарівного пагорбу*. Це, власне, **сід** ірландської традиції, місце перебування істот Потойбіччя, зокрема нащадків *племен богині Дану та фоморів*.

Як зазначає С. Шабалов, первинно Расу пагорбів уявляли як пошт померлих. І ще донедавна кельтську прадавню «новорічну ніч» (*Самгейн*, сьогоднішній Гелоувін) сприймали як День поминання спочилих. Найвизначніші сіди з легенд Ірландії найчастіше прив'язувались до культових пам'яток, зокрема – мегалітичних споруд, як-от Ньюграндж, легендарний Брут-на-Бойні.

Але є й інше кельтське міфологічне відображення символіки кургану, на якому варто зосередити нашу увагу. Це відомий із багатьох ірландських переказів бруден (у перекладі – «заїзний двір», або «господа»): «Зруйнування Господи Да Дерга», «Зруйнування Господи Да Хока» та ін. Втім, ці «господи» не є просто заїздами середньовічної Ірландії, це передусім локуси Потойбіччя, які стали моделлю для людських бруденів.

За середньовічними законами *bríugi* мав володіти «котлом, що не висихає, будинком на великому шляху та гостинністю щодо кожного». Те саме характерно й для міфічних Господ на кшталт Мак Да То, Да Дерга чи Да Хока.

Як слушно зазначає Т. Топорова, «...є певні схожі ознаки у структурі Господи Да Дерга, описуваного як *локус іншого світу*, і Вальгали, чертога загинлих у битві воєнків. По-перше, і те й інше житло має велику кількість входів та проникне іззовні... По-друге, в обох приміщеннях стоїть казан із невичерпною їжею. ...Виявляється ізоморфізм і в зображенні медіатора між цим і потойбічним світом» (курсив наш. – Д. К.). Ця Господа стояла зазвичай на перехресті шляхів. Таке місце відвідували дуже різні істоти, здебільшого потойбічні («Зруйнування Господи Да Дерга»).

Фактично, курган (і не лише в Північно-Західній Європі!) не був власне «житлом», а лише «заїзним двором», де може зупинитися на спочинок мертве військо чи можливо зіграти «весілля мерців» тощо. Згадуючи мотив із пісень про Хельгі, варто замислитись, чи не є і скандинавський курган – де стелять ложе наречених, де накрито столи, що чекають на приїзд померлого героя, – безпосереднім аналогом кельтського міфоепічного брудену?

При цьому характерно, що в германо-скандинавській спадщині лишилися згадки про *курган як заїзний двір* або – про *палац хтонічного володаря*, що нагадує примарну могилу. Водночас, як слушно зауважує В. Петрухін, курган у давніх германців, навіть коли йдеться про кенотаф, був «*місцем вирушання*» мерця у далеку подорож. Так, на світанку Хельгі каже своїй коханій, що час йому рушати (з кургану назовні) «*на захід, пурпуровим шляхом*», доки півень Вальгали не збудив інших героїв.

Зрештою відома й «курганоподібність» скандинавської Вальгали. Втім, здебільшого в скандинавських джерелах немає акценту на сакральній вазі такої споруди для Цього світу та Потойбіччя, на можливості за допомогою цього «багатодверного пагорбу» перетинати *кордони світів*. У кельтів же навпаки – остання теза викристалізувалась в епічний мотив, сягаючи навіть відомого циклу Граалю. Втім, мотив тотожності із могилою тут доволі глибокий. Його необхідно відкопувати в текстах ледь не археологічним чином.

Отже, на прикладі декількох типів монументальних поховальних конструкцій добре бачимо спроби наново затверджувати комічність, освоєний простір богів та людей на противагу руйнівним силам хаосу. Під час спорудження кургану моделювалася посмертна подорож, а єгипетські гробниці взагалі пропонували певну власну віртуальність посмертного існування. Водночас маємо зазначити і про певну просторову дискретність архаїчного *того* світу. Щоб її усвідомити, варто спершу нагадати аспекти категорії межі.

4.4. Категорія межі

Ця категорія є неоднозначною у традиційних віруваннях. Чарівні казки та перекази різних регіонів свідчать про важливість кордонів, меж, які герой так чи так порушує, запустивши тим самим ланцюгову реакцію подій. Причому джерелом їх переважно постають прояви Іншого світу – адже саме кордони із ним важливо було тримати в рівновазі.

4.4.1. Кордони безпечного простору

Оберігаючи мешканців території, будинку, межі/кордони забезпечують космічну захищеність, просторове протиставлення хаотичному зовнішньому світу. Це чудово ілюструє давньоскандинавська модель: «*Míðgarðr*»–«*Útgarðr*», буквально «*серединний двір*» та «*задвір'я*», але фактично «*простір внутрішній, освоєний, свій*» і «*простір зовнішній, неосвоєний, чужий*». За слушним спостереженням А. Гуревича, намагаючись зрозуміти пересічну людину середньовіччя, ми мусимо оперувати саме такими категоріями! Християнська образність лише нашарувалася на цей кістяк, неначе парадні шати, але

фактично ніколи не ставала природнім космологічним елементом сільського населення Британії, Бургундії, Фрізії чи Тюрінгії.

Захисними кордонами були отвори одягу та «шийки» посудин. Тому з давніх-давен їх прикрашали орнаментом – із запобіжно-магічною (апотропеїчною) метою. Ці моменти не допускали жодного неочікуваного втручання з боку духів та мертвих. У християнські часи певною межею-«шлагбаумом» для них стало хресне знамення: християни хрестять колодязь, коли набирають воду, і посуд з їжею під час її вживання; хрестяться набожні люди і коли позіхають.

Такими самими межовими зонами були й отвори в оселі: передусім двері, а також димохід та вікна. Саме тому так багато забобонів щодо дверей у народів Європи, Азії, Африки та Америки. Отвір печі так само був межею: як для певних процедур творення (асоціювалося із жіночим лоном, а сама піч – із породіллем), так і для певних операцій позалюдської сфери. Недарма через пічку вилітають традиційні українські відьми; в димохід проникають й інші персонажі народної демонології, найвідоміший приклад – сучасні західні повір'я про різдвяного Санта-Клауса; через поріг таким істотам ступати не можна.

Гість, входячи у двері, переступає своєрідні кордони світів і має пройти певні церемоніали «включення». Саме ці церемоніали породили звичний нам обмін вітаннями. З іншого боку, подекуди вважали, що на це «включення» потрібен і певний час – час освоєння. Приміром, для традиційних хуторів Ісландії чи Сибіру не характерно обмінюватися новинами «на порозі»: гість має освоїтись, провести час із господарями, поїсти з ними за одним столом, поспати в одному з ними приміщенні і лише наступного дня (а то й пізніше) можна побалакати про причину його прибуття – господар сам має розпочати цю розмову.

4.4.2. Мінливість як характерна риса архаїчного світобачення

Від початку для людських колективів Універсум мав дуже несталі, химерні кордони – вони не абсолютизувалися і лише позначали розподіл світобудови на якісно різні сфери. При цьому вони були взаємопроникні й вимагали постійного відстежування, дотримання необхідних табу і застережень. І людина не завжди могла бути впевнена у ситуації.

Типовим прикладом генези мінливих кордонів *того* світу в міфології слугує давньоскандинавське сприйняття туману, імлі. Саме до цього апелює етимологія найнижчого світу космології ісландців: *Ніфльгейм*. Саме з імлі виходять їхні химерні потвори на кшталт тролів, хюльдр та зміїв-драконів. Імла в еддичних творах – це і сфера *gynning*: «морок», «мани» (порівн. первісну Світову безодню (морок) *Ginnungagap*).

Цікаві етимологічні розвідки Ю. Лібермана проливають світло на едичний міф про першу смерть «Загибель Бальдра». У класичних перекладах ісландських текстів мова йде про кущ *омели*, який бог кривди Локі буцімто всунув сліпому богові Хьоду, а той жбурнув у невразливого Бальдра. Згідно з міфом, світлий Бальдр був невразливий до усього сущого, окрім згаданого тонкого білого куща *омели* – *Mistilteinn*, який і пробив йому серце насмерть. Ця міфологема є поширеною в усіх землеробських традиціях про вмирання і повернення сезонного бога, тому легко дійти висновку, що ця «омела» була «тотемним» втіленням самого цього бога-рослини. Втім, куди цікавіше зрозуміти, що то за *Mistilteinn* – адже слово «омела» в давніх германців позначалося як **amal*. Натомість буквально прочитання слова «*Mistilteinn*» – «Імлистий клино». Зрозуміло, чому «перша смерть» мала статися саме через такий міфологічний об'єкт. «Б'яклий», «сірий» = «імлистий»: типові кольорові означники об'єктів та суб'єктів *того* світу. Народ Імли – *Hiflungi*, *Hibelungi* – надарма перестав у середні віки бути богатирським родом, натомість для німців вони були химерними карликами-цвергами, що змагалися з драконом за старовинні прокляті скарби.

Цей момент з імлою дає змогу припустити, що давні германці мали своєрідну фобію перед дезорієнтацією. Можна казати, що туман стирає кордони світів, прибирає *межу*. А її дотримання було для північан доволі важливим.

Зовсім інакше перетин межі сприймали кельти. Йтиметься, власне, про ірландців, бо епічні твори континентальних галлів до нас, на жаль, не дійшли. Натомість, читаючи давньоірландські оповідки, постійно бачиш, що будь-який момент у будь-якій точці часопростору міг раптово стати перетином межі. Ірландські кельти ніби при звичайних, що Світ імли довкола постійно, і до цього просто варто бути готовим. Найбільша вірогідність перетину межі *того* світу – в героїв, які збираються набути чарівних надздібностей (Кухулін, Конайре та ін.).

Будь-який подорожній, котрого вони стрічають (особливо жінки!), будь-який предмет, який вони знаходять, чи будь-яке незнайоме місце, куди вони раптово воліють увійти, – все це може виявитися своєрідною Брамою Потойбіччя. Ну а короновані особи взагалі просто приречені зіткнутися з *тим* світом рано чи пізно! І зустріч ця для них переважно є фатальною. Фактично, в оповіді про давньоірландського короля його земне життя йде на відлік.

Усвідомлюємо, що це явно відплата за їхню особливу сакральну силу.

Долучення до сакральної сили-влади ставило індивіда в особливу, буквально *межову* ситуацію, за якої відповідний *перетин межі* *того* світу стає майже *неодмінним*.

Типовим проявом цього можна вважати скіфський священний шлюб із Володаркою Потойбіччя (й не так важливо, хто вона: Табіті чи Аргімаса (полеміка з цього приводу триває з 1980-х років)) (рис. 24, *a-d*; 31, *d*). Греки помилково описували, що буцімто у певні свята скіф-обранець мав стерегти священні вогні на кургані. Він засинав (*табу* – *порушення межі*), через що за рік його мали стратити; втім, упродовж

цього року він мав особливий, майже царський статус і володів землями, які здатен був об'їхати верхи за добу. Етнографічні паралелі до шлюбних обрядів іранських народів дали змогу Д. Раєвському дійти висновку, що це був саме священний шлюб із богинею. Церемоніал саме мав на увазі незабаром смерть обранця – і саме ця особлива сакральність давала йому змогу бути фактично другим царем. Згубна, межова сакральність...

4.4.3. Водне начало як традиційна межа посмертного виміру

Вода здавна символізує колообіг «народження – життя – смерть». Втім, вона також уособлює Потойбіччя. В міфах багатьох народів світу шлях до царства померлих перетинає водяний потік. Як зазначають, зокрема, індоєвропейці: «Пасовисько померлих», куди прямують душі померлих, відокремлюється від «світу живих» водою, через яку потрібно перебратися, аби потрапити до *Того* світу. Переправляє душі померлих до світу Потойбіччя «старий чоловік», «старий».

Окрім того, вода дуже часто відокремлює світ людей від світу богів. Особливо у світогляді народів, чиї життєві механізми пов'язані (чи були пов'язані колись у їхніх предків) з водою: власне, йдеться про рибалок, мисливців на морських тварин чи взагалі – острів'ян. І дуже часто в цьому випадку Потойбіччя чи Край предків уявляли за морем чи принаймні – посеред моря.

У цьому контексті дослідники робили цікаві зіставлення світогляду скандинавів доби вікінгів і найрозвиненіших народностей Океанії (Полінезія, Індонезія, Нова Зеландія). Зокрема порівнювали роль човна у цих достатньо віддалених народностей і виявили чимало спільних рис як у соціальному, так і в господарчому чи світоглядному аспектах. Посмертну подорож поруч із тимчасово померлим сонцем мали здійснити і правитель, і його піддані. Для людності, що обожнювала певну ріку, чи для приморського населення такою подорожжю могла стати лише *мандрівка у човні*. Між іншим, єгиптяни надавали увагу корабельному аспекту поховання вже у ранніх гробницях: спершу в пірамідах лишали справжні повнорозмірні кораблі (рис. 25, *d*). Надалі їх переносили на настінні рельєфи (рис. 25, *c*, *f*), а в гробницях знаті першого проміжного періоду багато вотивних глиняних човників.

Загалом можна стверджувати, що річка постає найархаїчнішою межею. Адже ще донедавна у фольклорі різних народів були мотиви про те, що саме вода, яка біжить, здатна не пустити зловісних вихідців з іншого світу. Як уже згадано, традиційним є сприйняття зірок Молочного шляху саме як **небесної річки**.

Отже, нас не дивуватиме той факт, що майже завжди загробний край розташований за певною річкою чи принаймні за морем (причому ця річка зоряно-небесна та підземна водночас). Туди везе хтонічний

перевізник, що для нас зазвичай асоціюється із еллінським Хароном (рис. 31, і). Втім, ця фігура згадується вже в шумеро-аккадській міфології, де «людину річки того берега» названо Ур-Шанабі або демоном Хумут-Табалом. Акен – перевізник на потойбічному Нілі. Він має огидну голову, обернуту обличчям назад. Погляд назад взагалі є типовою рисою давньоєгипетських демонічних сутностей.

Саме цим перевізникам присвячувались численні дрібні коштовності, які клали з померлим, – грецький обол або дві монети на очах небіжчика в циган. Злидених чи померлих без рідні супроводити такою «платою за перевіз» було нікому, тож вважалося, що й Перевізник їх не бере і вони тиняються берегами священних вод Потойбіччя.

Угро-фінські народи мають чимало легенд, пов'язаних із водою. Причому, якщо річки і струмки дійсно найчастіше рятують від нечисті, то озерця та омути переважно є місцями, звідки ці агенти Потойбіччя виникають (як-от дівка-Синявка в П. Бажова). А для фінів найбільш хтонічною сферою є море, власне, північне узмор'я. Проте і в них у глибинах Туонели тече чорна річка Манала, чії води – смертельна отрута. Колись там згинув герой Лемякяйнен. Біля самих берегів Туонели – краю смерті – приток Манали несе гострі клинки та отруйних змій. Як ми вже описували вище, змії є традиційною асоціацією з Нижнім світом для скандинавів. Але й у них є одна з річок Хель – потік Слід, що несе гострі клинки. І цей потік, так само як й інші струмені Елігавару, що зрошують похмурий Ніфльгейм, так само отруйний.

У тюрків будь-яка ріка є шляхом у Потойбіччя – верхнє чи нижнє (одне з численних побутових застережень тюрків та монголів – ніколи не розташовувати вхід юрти з виглядом на ріку). Судячи з іконографії «Книги мертвих», в єгиптян межовий потік Нижнього Нілу є вогняним.

Так само космічна вогняна річка відмежовує Той світ у зороастрійців.

4.4.4. Кордони посмертної просторовості

Окремо варто зауважити і щодо межі в поховальній церемонії. З української етнографії нам відомо, що селяни часто труну з небіжчиком заносили на кладовище крізь пролом у стіні, який по тому замурували наново. Традиційно це тлумачиться як запобіжний (апотропеїчний) захід від ворожих сил Потойбіччя – аби мрець назад не повернувся і нікого за собою не забрав. Аналогічне значення має мотив розбирання даху над князем Святославом у його сні. Обидва елементи дійсно є частиною поховальних обрядів середньої смуги Євразії.

Південносибірські тюрки також розбирають західну – протилежну від входу – частину стіни юрти. Здавалося б, усе це має охороняти від лиходійства мертвих, від «упирів»/«дравгів» (про яких ітиметься у наступному розділі) чи просто від некротичної сили на кшталт «калми».

Втім, приклад тих самих тюрків дає змогу побачити значно глибші шари символічного навантаження. Варто нагадати, що саме віддалений край юрти за її архітектурним *центром* (в одних регіонах там домашнє вогнище, в інших – центральний стовп) постає сакральним вузлом освоєного простору. Це – місце господаря (часто на узвишші), місце зберігання родових святинь та реліквій першопредків. Шанованих гостей завжди запрошують саме у цю частину юрти. Чужинці, слуги, прийшли діти та бездітні жінки мусять спілкуватися та приймати підношення від господаря прямо на вході, на порозі – буквально посеред найменш людської частини житла, *на межі* неосвоєного простору. Вони позбавлені належної включеності у Космос і не мають права заглиблюватися в освоєний простір «людського». Саме туди, до входу, відносять тюрки своїх хворих, саме на вході робить свої камлання шаман – кордон освоєного є порубіжжям.

Нарешті, символ мосту. Міст чи переправу інколи символічно відтворюють в оздобленні поховальної споруди. Іноді їх (як і браму) моделюють під час поховальної церемонії. Звісно, ці моменти не могли не увійти до традиційної міфології.

У північан веселка-Біврьост веде до богів на небо. На кордоні з царством велетнів його охороняє Хеймдаль. На кордоні ж зі світом людей міст взагалі не спускається додолу, і лише валькірія або посланий в особливому випадку Слейпнір – особистий скакун Одіна – можуть донести героя на цей міст. Його поверхня вогняна, але достойний герой легко по ній проходить і бачить на тому боці валькірію (чи саму Фрейю) з рогом священного питва ейнгеріїв (рис. 24, *e–h*). Натомість Хель відмежовує інший міст – «Гуркітливий». Там стоїть могутня діва-багатирка Модгуд і суворо допитує прибулих.

Як і скандинави, іранці описують певний міст, який охороняє грізна сторожа. В одній з версій «Авести» це сам грізний бог вітру та війни Вайю. Він суворий, але прихильний до праведників і безжалісний до грішників. Для праведника цей міст Чинват стає широким, і на мосту на нього чекає прекрасна діва-даена. Для грішника Чинват звужується до товщини леза меча, і на нього там очікує страшна і потворна стара даена.

Як можна припустити, християнська ідея сторожа Петра-ключника явно завдячує своєю появою іранській традиції (яка справді полишила чимало відбитків у текстології обох Завітів). Водночас радянський іраніст В. Абаєв саме у ньому побачив славетного Вія, описаного М. Гоголем у відповідній повісті. Тільки фольклорно-український Вій уже став зовсім демонічною істотою і набув своєрідної етимологічної зовнішності.

4.4.5. Феномен потойбічної дискретності

Вищезгадана зоряна ідея «краю предків» добре ілюструється у тексті ісландського середньовічного письменника Сноррі Стурлусона «Марення Гюльві» (*Gylfagynning*). Насправді цей християнський філософ справді демонструє неабияку інтуїцію, що неодноразово

давала йому змогу влучно описувати дохристиянські аспекти давньо-скандинавського світогляду та їх можливі витоки. Його ідея, що боги нордичної міфології є просто видатними царями і жерцями давнини, є лиш частини евгемеризмом. Тут варто вбачати й відбиток вірувань, що аси та вани були прадавніми героями-першопредками – аналогічно до алано-осетинських *нартів* чи карело-фінських «синів Калеві».

Справді, релігійна обрядовість стародавніх скандинавів має небагато спільного з культами богів – ці ідеї розвинулися в них уже за становлення державності у добу королівських курганів Інглінгів. Натомість культ предків, представлений як наскельними зображеннями, так і мистецтвом металевих артефактів бронзової доби, майже не змінюється в добу зрілого залізного віку, про що свідчать поховальні малянки на могильних стелах.

Отже, повертаючись до асів-першопредків та тексту Сноррі, згадаємо про перелік дванадцяти асів та їхніх жител в Асгарді. Це небесні помешкання, про які часто йдеться і в поезії скальдів. Саме тому Сноррі робить висновок, що еддичний Астард розташовувався на небесах, хоча формально це витоково було не так. Але на небі аси дійсно мали свої зони та подвір'я. Опис їх скальди колись добре знали.

Певні міфи, які переповідає Сноррі, описуючи ці «небесні господи», вельми нагадують «зоряну міфологію» еллінів і китайців. Втім, якщо для еллінів небесні сузір'я лишень подекуди були колишніми героями чи потворами, яких туди боги поміщали як певну миість або кару, то для китайців основні епізоди чжоуської міфології розгорталися саме на небесах, серед зірок, про що свідчить їхня текстологія та церемоніал доби Хань. Це були *пригоди небесних тіл*. Китайська традиція має чимало комплексних свідчень цих зоряних історій, що вдало коментує К. Голигіна. Еддичний спадок цього роду, на жаль, занадто вибірковий. Втім, ми переконані, що ці дванадцять «садиб асів» мають безпосередній зв'язок зі скандинавським календарем та зодіакальним колом, і не пов'язані з географією Скандинавії.

Усі три приклади – еллінський, давньокитайський та еддичний – добре ілюструють дискретні моделі архаїчного Потойбіччя.

За спостереженнями М. Стебліна-Каменського, у традиційній міфології неможливо створити зв'язну мапу міфологічного простору; в міфічних циклах завжди фігурують конкретні місцевості, і ми ніколи не дізнаємося ані відстань між ними, ані розташування щодо одне одного – хіба що це має значення в контексті міфу.

Однак це загальне спостереження наштовхується на модель еддичних «зоряних садиб», а в китайців – «палаців». Для греків олімпійська географія на межі ер була вже майже забутою, натомість плавання Одиссея виразно показують острівну версію такої саме дискретності. Отже, елінам початково було властиве бачення загробного світу як островів посеред моря, одні з яких є пасткою, інші – випробуванням, треті – щасливим краєм блаженних. Натомість Тартар із його безви-

хіддю мали уявляти як кару різноманітним порушникам – фактично, долю заложних небіжчиків.

Було багато спроб скласти картографію мандрівок Одиссея. Їх прив'язували до реальної мапи Середземномор'я гомерівського часу. Як і описані Сноррі житла щодо місцевостей первісних Швеції і Данії. Втім, це має лише відносний сенс: спершу виникали міфологічні простори та їх віддзеркалення посеред неба або моря, і вже в подальші часи мандрівники, що знали ці міфи, могли назвати реальну географічну точку. Принаймні, ці етнічні версії Потойбіччя демонструють дискретність.

Інша гарна паралель – Та-Кемет, Стародавній Єгипет.

Для єгиптянина посмертний край – це, по суті, *оаза серед безкрайніх пісків*, особливо в середній течії Нілу. У мешканців Дельти натовість, як і у греків, могла поширюватися ідея островів. І там, і там душа відшукує Очеретяні поля з певним подвір'ям достатку: таким собі «караван-сараєм», де завжди є місце для відпочинку та їжа.

За аналогією до торговельних сполучень між справжніми оазами пустелі, ці «загробні оази» вимагали регулярності реальних приношень від живих. Взамін їхні мешканці (переважно через заступництво їхнього покровителя – Великого Бога Заходу) тримали у покорі духів хвороб та посухи. Але в разі недбалого ставлення до них померлі вимагали викарбувати на їхніх гробницях слова відповідних погроз, що мали лякати живих нащадків.

На заході Єгипту вірили, що «зоряні острови» предків розташовані на північному краї неба. Можливо, саме через це мешканці Дельти спершу не прагнули забезпечити своїх померлих регулярними підношеннями – їх не цікавили потреби мешканців потойбічних «караван-сараїв» у пустелях. Для них посмертна сутність померлого – вже серед зірок, а якщо буде потреба його втручання, то рештки його лежать поруч, у селищі (іноді навіть під долівкою житла, як-от на Близькому Сході).

Саме з Нижнього Нілу поступово поширилася ідея *«Благочестивих пристаней»*. Її відображення можна побачити в оздобленні додинастичних поховань (зокрема гробниці T100). Це вже не небесна, а доволі «приземлена» подорож померлого в човні Нілом, між потойбічними копіями священних місцевостей Дельти – тих, де відбувалися пригоди богів та царственних першопредків. Перелік таких місцевостей дійшов до нас завдяки своєрідним «Загробним путівникам» Середнього та Нового царств. Макети човнів клали до гробниць уже в додинастичну добу і пізніше, за Першої проміжної доби. У славетних похованнях царів IV династії стояли вже справжні човни, хоча тут відчувається асоціація з міфологемою подорожі бога Сонця через води (рис. 25, c, d, f).

Андрій Большаков звертає увагу на відповідну дискретність раннього єгипетського Потойбіччя: реальний посмертний всесвіт концентрується власником поховання, у кожного – свій, що спонукало

в подальшому нащадків вписувати свої імена до чужих гробниць чи малювати там свої зображення. Не тому, що загробний світ ранньодержавної доби лишався дискретним – поховальні путівники це спростовують. Проте відлуння ідеї «загробної оази» залишилося: пуста велика, але якщо ти бачиш якийсь табір із їжею та притулком, було б нерозумним не приєднатися до його мешканців.

За умов поступової централізації державної влади та абсолютизації постаті царя за перших трьох династій Великого Володаря Заходу тиснить правитель. Усі локальні покровителі «потойбічних оаз» (Хентіментіу, Сокар, Анубіс та ін.) стають лише помічниками заупокійного культу. Цар править своєю «оазою» як бог, і всі тогочасні поховання зосереджуються саме у царському некрополі та біля нього. Саме життя Єгипту неодмінно групувалося навколо основної царської метрополії, котра завжди базувалася біля гробниці царя та його попередників.

Отже, бачимо, що давній світогляд членував довоколишній всесвіт на певні зони, відділені межею: одні були більш освоєні чи просто «прихильні», решта – ворожі. Дотримання умов переходу давало змогу досягати пункту призначення. Зрозуміло, що така ідея вплинула на уявлення про посмертя і на поховальну обрядовість тощо.

4.5. Посмертний шлях як міфологема

4.5.1. Перетин межі в посмертних мандрівках

Подорож – архаїчна категорія існування на межі світів, часто – долання неосвоєного («демонічного») простору, а подекуди й здійснення його освоєності. Тюркські традиції надають особливого статусу будь-якому мандрівникові (згадаймо мандрівних шаманів Алтаю). Адже це – особа в русі, в динамічному процесі трансформації просторових відносин. Рух крізь неосвоєний простір – ніби крізь Лихолісся-Мюрквід чи імлу Ніфльгейму скандинавської традиції – це особлива пригода, подекуди посмертна містерія.

Якщо в архаїчній міфологічній традиції світобудову поділено на площину людську та площину духів (а в останній виділено зону предків), то саме мандрівка з одного пункту до іншого часто стає базою будь-якого поховального монументалізму.

Зазначимо, що міфологема шляху є вельми зручною передусім для опису міфологічного простору, тому побутовали уявлення про його велику протяжність, тривалість мандрівки, про віддаленість точки, до котрої прагне дістатись герой. Зрозуміло, що «оповідь про подорож персонажа перетворюється на спосіб опису світобудови як сукупності космічних зон, що його складають». При цьому шлях героя, що зазвичай передбачає подолання кордонів космічних зон і мандри всередині останніх, доволі співвідноситься з характеристикою (за А. ван Геннепом)

поховального обряду як одного з обрядів переходу, суть яких – зміна фізичного, соціального або іншого статусу індивіду в результаті виконання спеціальних настанов, випробувань тощо.

Повторимо: традиційно поховання були символічними, і їх оздоблювали не для будь-якого пересічного члена суспільства. *Курган або каїрн мали певну мета-ідею, яка була значно ширшою за просто «надгробок»* (у цьому контексті варто послатися на працю М. Чмихова про кургани як явище світової культури). Як архітектурне висловлення міфологеми Потойбіччя, поховальна споруда завжди оперує певними часопросторовими співвідношеннями.

Можна вказати, що міфологеми межі та шляху акцентуються за умов переходу до мезоліту, коли починаються регулярні міграції людей та з'являються штучні засоби пересування: водний транспорт та сани. Обидва засоби стали типовим поховальним елементом у багатьох традиціях світу. Традицію саних похоронів і поховань у човнах дуже добре проаналізував свого часу Д. Анучін. Обидва обряди в численних варіаціях демонструють традиційні народи середньої та північної смуги Євразії. В саях українці XVIII–XIX ст. відвозили у степ своїх мертвих старих навіть улітку, за давнім звичаєм.

Згадаймо ще раз глиняні санчата трипільсько-кукутенської традиції, котрі могли бути і символом реальних поховальних саней, і конкретним родинним осуарієм для борошна з кісток померлих предків (рис. 26, і).

Отже, стосовно просторового зонування Світу померлих у різних народів досі багато дискусивного та суперечливого; втім, можна не сумніватися, що доволі рано виник вкрай важливий просторовий нюанс поховального обряду: посмертна подорож.

4.5.2. Скіфська посмертна подорож

Валерій Ольховський добре продемонстрував ці моменти на матеріалах скіфських курганів. Спорудження цих монументів теж було частиною посмертної подорожі сакрального мерця. Археологія та порівняльна палеоетнографія дають змогу припустити, що спочатку похований мав лежати якийсь час (традиційні три дні?) у шатрі серед степу. Далі його виносили на певну церемонію «об'їзду земель», зокрема Геродот оповідає, що забальзамованого царя скіфи возили у повозці 40 днів по усіх підвладних територіях і спілкувалися із ним при цьому як із живим.

Тюрки вірили, що до своїх сороковин душа має відвідати всі краї, де померлий бував за життя, це той час, коли його душа-тінь ще поруч із живими, коли про нього не варто зайвий раз говорити чи торкатися його речей. Певно, цього часу мало вистачити, щоб обнести шатер огорожею, ровом (подекуди із вугіллям чи багаттям), концентричним валом і ще одним ровом із водою. Сам же шатер прибирали пишно,

як на весілля, і можливо ставили зображення Богині. Далі померлого везли назад через усі ці перепони.

Скіфи, вірогідно, садили мумію свого царя верхи і супроводжували таким чином впродовж його «весілля». Мертвий мав оминуті і «водяну перепону», і «мури», і «вогонь». У майбутній камері кургану розігрували остаточну церемонію злучання з Володаркою Потойбіччя, після чого цю тимчасову споруду урочисто спалювали, а далі поетапно робили насипи – спершу над могилою та огорожею, далі над першим ровом, над валом, над другим ровом, іншими валами тощо (рис. 23, е). Напевно, ці досипки супроводжувалися тризною і мали символізувати певні проміжки часу в межах посмертної міфологеми. Певні етапи, на думку В. Ольховського, мусили мати і певну жертвовність: «втрата (=жертва) героєм чогось (наприклад коня) зрештою поповнюється або заміщується, обертаючись придбанням (сакрального предмета, статусу, життєвої сили) та завершенням шляху». Доки курган не було повністю завершено, якщо вірити Геродоту, навколо нього часто ставили ще одне зовнішнє коло примарної варті: забальзамовані кінні опудала елітних охоронців.

Можна припустити, що ледь не всі степові кургани із могилами мали схоже ритуальне наповнення майже від своєї появи як феномена поховальної обрядовості. Саме це відрізняє їх від європейських мегалітичних *дюссє* неоліту, які по суті є дольменними камерами, присипаними землею. Мегалітичні містерії мусили мати зовсім інше наповнення.

А от курганні похорони вікінгів близькі саме до скіфських ритуалів. Про це ми дізналися з описів арабського мандрівника, що в 920-х роках відвідав поселення русів на Волзі. Він розповів і про те, що набальзамоване тіло лежало в шатрі (дубильні сполуки надавали шкірі небіжчика чорний відтінок), потім його несли до *човна*, проносили крізь браму і спалювали разом із добровільною посмертною дружиною, яка, по суті, мала після смерті долучитися до пошту валькірій, і саме через це вона зголосилася на таке своєрідне *самі*.

Свого часу ми порівняли сюжети про долучення вершника до жіночої постаті зі скіфських артефактів VII–III ст. до н. е. із кримськими поховальними рельєфами I–II ст. н. е. і скандинавськими зображеннями доби Вендель (VI–VIII ст. н. е.) (рис. 24). Жіноча постать вочевидь персоніфікує тут агента Потойбіччя, роль якого модифікується залежно від культурної традиції. Вершник же явно здійснює саме *посмертну подорож-долучення*.

І якщо ця міфологема сама по собі є універсальною, то конкретні композиційні рішення розглянутих сцен явно є частинами єдиної міфоепічної спадщини, яку нащадки скіфо-сарматського населення алани поєднали з вихідцями зі скандинавського ареалу – готами та герулами. Сталося це на території України приблизно в III–V ст. до н. е., протягом сумісного творення еліти у політії, що увійшла в аннали як

«держава Германаріха» (відповідає зрілому етапу Черняхівської культурної спільноти).

До цього ж моменту вироблення спільної епіки належить безліч паралелей у героїчних піснях Північної Європи та у нартівському циклі осетинів-аланів Кавказу. Це свого часу збентежило Жоржа Дюмезіля. Особливо ж його здивував абсолютний паралелізм таких цікавих персонажів-трікстерів, славетних своїм ламанням *межі* та соціальних заasad і водночас – постійних рятівників свого племені, як едичний Локі та нартівський Сирдон. Схоже, що в описаний час обидва носили інше ім'я і були фактично одним героєм спільної епіки.

Самі ж скандинави не були схильні до кінних подорожей, на відміну від осетин. Типова скандинавська міфологема мандрівки пов'язується передусім із човном.

4.5.3. Давньоєгипетський «шлях померлого»

Як ми побачили вище, завдяки своєрідній дискретності давньоєгипетського Потойбіччя та давній ідеї водної переправи до Краю предків, єгиптянам взагалі було властиве образне глибинне сприйняття міфологеми посмертної подорожі. На межі становлення Старого царства, за XII династії (початок XX ст. до н. е.), виникає цікаве текстологічно-іконографічне джерело на стінках саркофага: «Книга двох шляхів». Його можна назвати «путівником в Інший світ» (рис. 32, а–д).

Зображення супроводжують три групи формул:

1. Звернення до безіменного володаря (Кеес припускає, що це всемогутнє незриме божество **Ха** – покровитель західного краю), аби воно пропустило померлого фараона полегшити страждання Осіріса посеред некрополю *Сокара-Сетау-Ра*. Після прославлення Ра виголошується, що похований тримає переможеного ворога у пазурах, неначе лев.

2. Сакральна потойбічна проща. Померлий фараон відвідує чимало міст і святинь Та-Кемет, тобто географія реального Єгипту переноситься у Потойбіччя.

3. Власне «Книга двох шляхів», в якій намальовано двері-браму, за нею видовжена докладна мапа з червоним струменем «Вогняного Моря» посередині, «водними та сухопутними шляхами». Маршрут має певні нюанси проходження, про які поставлено відповідні маркери. Окремі ділянки стережуть божества та загробні охоронці. Одним треба промовити магічну «пропускну формулу», інших треба запевнити, що посмертна сутність фараона – то насправді є один із богів (фактично, *загробні метаморфози*).

М. Чегодаєв зазначає: «З наведеного опису бачимо, що досягти місця вічного блаженства було нелегко, а часом смертельно небезпечно та практично неможливо без точного знання топографії загробного світу

та впізнання його мешканців “в обличчя”. Без точної мапи та докладного зображення не можна було вирушити в дорогу двома шляхами царства мертвих. Віднині заупокійна література стала супроводжуватись малюнками, що пом’якшували цю ризиковану мандрівку і стали з часом самостійним видом єгипетської графіки – невід’ємною частиною папірусів “Книги Мертвих”.

Втім, такі загробні маршрути зображують не лише єгиптяни.

Герман Кеес описує посмертний шлях пересічного давньоєгипетського службовця першої проміжної доби – шлях до набуття «просвітлення». Цей аспект був дуже важливим для тогочасної свідомості! Спочатку під «просвітленням» мали на увазі турботу живих – регулярні підношення до каплички. В подальшому необхідно було проходити посмертну містерію. Г. Кеес наполягає на суттєвому впливі державницької ідеології Геліополя не лише на доктрину царського посмертя, а й на уявлення пересічних єгиптян (принаймні посадовців). Втім, заупокійна містерія-паломництво, за визначенням Кееса, є дуже архаїчною і не має зв’язку з осірічною обрядовістю.

«Саркофаг несли до берега, а звідти везли кораблем спершу до зали, розташованої на каналах [*ibu*: “місце притулку”], де вже було приготовлено скрині з “підношеннями за вправність жерця-виголошувача”, посудини для очищення, олії для змащення, сандалії та жертівні продукти, а також предмети для бальзамування та відкриття уст померлого. Ритуал очищення зачитував жрець-виголошувач. Потім із проміжної станції тіло водою рушало до “Покійницької поховальної жерця [*ymt*”], де труп бальзамували та готували до поховання. Пропецури здійснювали вже в Місті померлих на “прекрасному Заході”. В царському заупокійному культі ці місця, чи радше ритуальні майстерні, де, супроводжувана певним ритуалом, починалась і закінчувалась церемонія підготовки трупа до поховання, з більшою чи меншою вірогідністю можна локалізувати у так званому долинному храмі – по мірі наближення до заупокійного храму та у ньому самому» (Г. Кеес).

4.5.4. Іконографічні приклади часопростору загробної мандрівки

Спершу наведемо приклади з образотворчості Стародавнього Єгипту, після чого розглянемо цікаву поховальну стелу Швеції VII–VIII ст. н. е.

Отже, ще раз згадаємо тези А. Большакова щодо іконографічності давньоєгипетського Потойбіччя: «Двійник в уявленні єгиптян живе в цілому світі-Двійнику, з яким пов’язані надії на майбутнє життя, проте це не був “загробний світ”, з яким ми стикаємося в інших культурах [...] Світу мертвих у тому сенсі, як ми звикли його розуміти,

у релігії Старого царства не було. Замість цього існувала низка маленьких світів-Двійників, ряд дещо відкоригованих копій можновладних господарств».

Сходознавець В. Ємельянов по-своєму прокоментував наведений вище приклад (див. підрозділ 3.3.3 посібника) малюнка жерця Хенемті для сановника Іарті, віртуального двійника якого було передано поняттям «Двері»: «У цьому епізоді видно одразу всі рушійнні принципи єгипетського світогляду: а) образ людини – двері між іншим і цим світом (надалі ми у трансцендованому вигляді відчуємо це в іконі); б) зображення предмета вже є сам цей предмет; в) на тому світі не існує принципової відмінності від цього світу в сфері людських відносин, в тому числі і відносин власності; г) привласнення людини для майбутнього життя відбувається не з особистісної, а з функціональної точки зору, тобто жрець потрібен господареві лише як жрець, але не як людина (друг, супутник і т. ін.) [...]»

Перед нами логіка, продиктована суб'єктивними відчуттями. Саме відчуття визначають межу між світами, і ця межа – тіло. Доки є тіло, людина перебуває у світі навколишніх живих і має подбати про збереження ідеї тіла в зображенні – тобто, доступним йому віртуальним чином. У віртуальність зображення поміщається і весь навколишній тілесний світ, але з таким хитрим розрахунком, щоб на тому світі речей і слуг було більше, ніж у цьому. [...] Для єгиптянина часова інтерпретація буття була важливішою за просторову, при тому що простір і час становили в суб'єктивному відчутті одну категорію.

Дослідження Берлева виявляє тут, по-перше, логіко-сенсорний тип єгипетської ментальності; по-друге, символічний характер єгипетського уявлення про час і потойбічний світ».

Отже, незалежно від того, яку роль відігравав аспект «двійниковості» в уяві єгиптян, показовим є вже факт того, що їхні зображення, якими намагалися ретельно передати ідею тілесності, були «брамою у Потойбіччя». Тому, якщо індивід знав, що існує його зображення чи на певній гробниці вписане його ім'я – його подальше існування вже радше нагадувало мрійливе очікування вічності. Доки хтось не пошкодить це зображення...

У зрілу добу вже ніхто з єгиптян не розраховував на посмертне повернення чи хоча б на відвідини рідних. Максимум – віра у мандри птахоподібної *ба* похованого. Архаїчні мотиви повернення-переродження було остаточно забуто.

Скандинави так само колись мали ідею перероджень, але вже могильні пам'ятки доби Вендель демонструють нам динаміку світоглядних трансформацій. Якщо поховальні мальовані стели VI ст. зображують образи та міфи давньоземлеробського циклічного світогляду, то вже композиції на стелах VIII ст. – героїчна епіка, з символікою Вальгали та вічної битви ейнгерів.

Часто можна почути суперечки щодо того, кого саме зображували на цих каменях. Типова версія – аргумент, що перед нами похований. Якщо на стелі є певні написи – виникає релігійно-міфологічне підґрунтя. Вкрай цікавим полем аналізу таких нюансів постає відомий камінь зі Шпарльози. На одному боці зображено вершника з мечем, що бадьоро їде до верхньої зони композиції, де відтворено човен, пташок та сяюче шатро. Три інші боки вкрито рунічним текстом, та на одному з них текст огинає зображення вухастої сови.

У рунічному тексті спочатку йдеться про те, що цей камінь на честь одного конунга, який забезпечив свою землю добробутом, а народ – миром, кладе його син, і він мріє про таке саме правління. Щоби це бажання здійснилося, автор тексту (а ми тепер знаємо, що це син похованого) нагадує, що світлий бог Фрейр не має меча – це давня міфологема, яка побіжно згадана в поетичних творах «Едди». Водночас молодий правитель знає про наближення Останньої Битви і воліє забезпечити бога їхнім родовим мечем, який буцімто і передає зі своїм померлим батьком.

Отже, якщо вдивитися в композицію, суперечки варто облишити. Як уже згадано, в архаїчній свідомості часто поєднуються непов'язані аспекти: перед нами і зображення померлого, котрий везе меча до Вальгали, і образ Фрейра, який повертається до свого терема Більскірпіра з цим дарунком, і сам автор – замовник пам'ятника. Його зображення зі згаданим мечем зрозуміли б і єгиптяни: відтворення на поховальному камені актуалізувало таку реальність, де сім'я похованого забезпечила бога-покровителя зброєю, котра була йому потрібна, тож відтепер він їх не забуде і дасть добробут і мир навіки. Відтепер вершник на стелі – Брама у Потойбіччя.

4.5.5. Мотиви повернення божественного предка-героя

Ведучи мову про подорожі до смерті-відродження, згадаємо добре прописану Мірча Еліаде *міфологему вічного повернення*. В її контексті вельми показовими є сюжети прибуття божественних предків на кшталт Фроді, Інґа, Скільда та інших, які з'являються з-за моря у човнах, несучи із собою достаток, мир та злагоду, а виконавши своє призначення – відпливають геть (на кшталт постаті Артура у валлійській традиції), полишаючи землі у холоді, війні та незгодах. За Хільдою Елліс-Девідсон, це – свідчення календарної символіки, а також те, що поєднує корабель із образом «Країни предків».

У цьому ключі варто згадати поховання у Саттон-Ху. Фахівці переважно сходяться на тому, що це могила реальної особи, і навіть ідентифікують її із конкретним королем Ессексу доби гептархії: Редвальдом або Етельгером. Втім, тіла у могилі не знайдено, а інвентар вирізняється повнотою та символічністю.

Загалом питання *кенотафів* у стародавніх могилах є досі остаточно не вирішеним. Далеко не завжди варто припускати існування конкретного небіжчика, якого з певних причин не поклали до могили. Подекуди поховання без тіла можна розглядати як вотивні піднесення божественним силам.

Між тим, англосаксонська традиція згадує короля Скільда, пращура данів, якого мертвого відправили у багату оздобленому човні у море (*Беовульф*, 28–52). Скільд, як зазначала Х. Елліс-Девідсон, є аналогом Інґа-Фрейра і належить до кола чоловічих ванічних божеств, що входили до календарного циклу. Можемо припустити наявність символічних могил сакрального короля – засновника династії. Тож курган у Саттон-Ху міг зрештою стати могилою-символом Хорси, чи його брата, як священних королів-засновників.

Отже, могила могла символізувати божественного предка-патріарха, чия благодать лишилась із його народом (який нібито чекає на його повернення).

КОРОТКІ ПІДСУМКИ РОЗДІЛУ 4

У цьому розділі наведено аргументацію особливої ролі печер як медіатора між процесами становлення людської соціальності та поховальної обрядовості тощо. Навіть печерне мистецтво демонструє генезу бачення людського оточення від живого пульсуючого організму довкола, в який людина була органічно включена, до складно-структурованої моделі трирівневої світобудови. Між цими протилежними зонами проходить становлення ідеї «безвихідного краю заплутаних шляхів», котрий згодом набув асоціацій із лабіринтом та дзеркалом. Своєю чергою, синтезом моделей печери-притулку та заплутаного лабірину постала спіралеподібна мушля та її похідні.

До межі пізнього палеоліту й мезоліту, коли людство перейшло до масових віддалених міграцій і водночас осідання, мапи Потойбіччя чи то хоча б її рівнів просто не мало існувати. Так само як і сталої поховальної обрядовості. Вважаємо, що обидва моменти – здобуток осілості.

Архаїчні міфи про контакти живої людини зі світом померлих предків (пізніше це буде катабасис) показують нам цей світ аналогічним живому – це віддалені до «краю світу» хижі чи юрти, де панує світ-навпаки (замість сонця – місяць, одяг носять навиворіт, їжу їдять сирою тощо). Згодом цю картину ототожнювали із зоряним небом та зірками. Саме небо стало ареною міфологічних діянь першопредків та географією їхніх господ. Це стало основою архаїчної астрософії: первісні люди вивчали зоряне небо і уважно слідкували за змінами у поведінці небесних тіл, через увагу до «життя прапредків».

Таким чином, вищенаведений матеріал ілюструє, яким чином стародавня людина моделювала міфологічний взаємозв'язок простору

скель і печер, зоряного неба і посмертної трансформації. При цьому «існування живих і померлих нероздільне – певно, воно перетікає з однієї системи буття в іншу, подібно до поліейконічних зображень чи перевертництва, що перевтілює все в усе».

Гробниця як символ також тісно пов'язана з народженням та перетворенням, а сприйняття могили як місця ініціації та відродження має у людській свідомості найбільш архетиповий характер. Форма могили та поховальні ритуали також відбивають колективні ідеї щодо людського посмертя. Скажімо, померлий фараон, несучи святість, мав регулярно повертатися до свого народу, у своє тіло. Саме для цих регулярних повернень йому облаштовували поховальну камеру – як синтез святилища і гостинного двору.

Привертає увагу поширеність світом східчастих конструкцій-святилищ (рис. 21). У них можна вбачати і універсальний архетип «сходів до Потойбіччя», і локальні варіації: первинний пагорб Першотворення, «сонце, що сходить» (в Єгипті), «драбина на небо» (майя) тощо. Єгипетська конструкція Джосера водночас втілювала архайчні східчасті постаменти бога-царя з додинастичних зображень та всемеро помножувала традиційну в ті часи гробницю-мастабу.

Натомість у доколумбовому регіоні майже будь-яке святилище-уака мало східчасту конструкцію і не обов'язково в основі своїй могилу. Але аналог могили-прапечери – це перше, з чого давні майя взагалі розпочинали будівництво такої піраміди. Найчастіше це була могила-кенотаф, до якої вела у товщі ярусів труба-душепровід, чий дальній кінець виходив на верхньому ярусі, в середині храмової будівлі, з жертвовного вітваря.

Основою індіанської космогонії була священна душа-кров. Точніше, космічна божественна енергія *чух*, котра накопичується у крові. У людей знатного походження її більше, а найбільша її кількість – у представників царських та жрецьких родів, бо вірили, що саме в них раз у раз перероджуються прапредки. Через це такі представники регулярно пускали собі кров та усяко себе шрамували, і нерідко – саме над храмовим вітварем, на вершині піраміди, щоб їхня божественна субстанція відновлювала зв'язок поколінь.

Нарешті, в розділі приділено увагу категорії межі. Цей аспект усвідомлювався представниками різних регіонів неоднаково. Саме прояви таких уявлень подекуди чудово ілюструють етнічні особливості ментальності. Так, на Сході люди звикли до регламентації і уторованості. Китай конкретизував це у системі «фен-шуй», котру первинно застосовували саме для орієнтації могили предка та спорудження нового житла щодо неї. В подальшому кожен китаєць звир'яв, котра тварина якого першоелементу керує певним часом, місцем, рішенням тощо. І саме ця кореляція формує необхідні межі, котрі не варто ігнорувати для рівноваги Всесвіту.

Скандинави ставилися до межі ревниво – для їхньої традиції характерне милування освоєним людським простором. Імла (туман) та морок були тими проявами хаосу, котрий був здатен зруйнувати звичний космос, і це викликало дещо панічні поведінкові стереотипи. Зокрема – й щодо відповідної погоди.

На протигау їм кельти так і лишилися в стані неначе тимчасової фіксації у межах освоєного космосу. Будь-яка випадковість чи збіг висмикували людину до простору Потойбіччя – до чарівного пагорбу *Сіда* чи виміру моторошних *фоморів*. Тому в стародавніх ірландців була безліч забобонів, і водночас вони явно готові прийняти усю фатальність такого «випадіння». Про це нам свідчить і система *гейсів* їхніх героїв, і численні настанови королям, і господи-*бруйдени*, котрі за логікою міфу мають бути зруйновані силами хаосу. Сам же *бруйден* – не просто трактир чи заїзний двір на роздоріжжі. Це фактично курган, простір між світами, де тимчасово перебуває душа похованого і куди можуть (і мають) завітати мешканці нелюдських рівнів усесвіту.

Запитання для самоконтролю

- Проаналізуйте поховальний церемоніал певної традиції щодо просторових уявлень («добрих» чи «лихих» сторін тощо).
- Відстежте просторову трансформацію поховальних споруд у певному регіоні в контексті зміни уявлень про посмертя.
- Спробуйте скласти мапу загробного світу в певній традиції.
- Відшукайте іконографічні приклади посмертної мандрівки. Проаналізуйте їх.

Рекомендована література до розділу 4

- Аверинцев А. А. «Ад» / А. А. Аверинцев // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Олимп, 1997. – Т. 1. – С. 36–39.
- Аверинцев А. А. «Рай» / А. А. Аверинцев // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Олимп, 1997. – Т. 2. – С. 363–366.
- Анучин Д. Н. Сани, ладыя и кони как принадлежности похоронного обряда / Д. Н. Анучин // Труды Московского археологического общества. Древности. – 1889. – Т. XIV. – С. 81–226.
- Березкин Ю. Е. Мифы и пирамиды: об Азиатском наследии в культурах Америки / Ю. Е. Березкин // Проблемы современной археологии. – М. : Таус, 2008. – С. 49–88.
- Большаков А. О. Развитие представлений о «загробных мирах» в древнем Египте / А. О. Большаков // Мероэ. – М., 1999. – № 5. – С. 55–71.
- Бородатова А. А. Игра в мяч как путь в пещеру предков / А. А. Бородатова // История и семиотика индейских культур Америки. – М., 2002. – С. 129–175.

- Голыгина К. И. «Великий Предел»: Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.) / К. И. Голыгина. – М. : «Восточная литература» РАН, 1995. – С. 5–93.
- Гуляев В. И. Древние цивилизации Америки / В. И. Гуляев. – М. : Вече, 2008. – С. 220–283.
- Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры / А. Я. Гуревич // Гуревич А. Я. Избранные труды. – М. ; СПб. : Университетская книга, 1999. – Т. 2 : Средневековый мир. – С. 17–262.
- Ершова Г. Г. Фрай Диего де Ланда (Биографическая повесть). Древние майя: уйти, чтобы вернуться (истоки представлений о модели мира) / Г. Г. Ершова. – М. : Ладомир, 2000. – Глава II : Древнее мировосприятие и реконструкция научных знаний. – С. 338–500.
- Ивик О. История загробного мира : исследование / О. Ивик. – М. : Текст, 2010. – 349 с.
- Кеес Герман. Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Герман Кеес ; пер. с нем. И. В. Богданова ; под научн. редакцией А. С. Четверухина. – СПб. : Изд-во «Журнал “Нева”», 2005. – С. 95–167, 171–182, 450–473.
- Кинжалов Р. В. Катабасис Кецалькоатля / Р. В. Кинжалов // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре : [сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича]. – Серия «Мыслители», выпуск 8. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М. : Intrada, 2002. – С. 68–101.
- Король Д. О. Корабель у культовій традиції стародавнього населення Північної Європи / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 21 : Історичні науки. – К. : Видавничий дім «KM Academia», 2003. – С. 38–45.
- Король Д. О. Спроба візуалізації едичної просторової моделі всесвіту / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 62 : Теорія та історія культури. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – С. 39–45.
- Кэри Дж. Время, пространство и Иной мир / Дж. Кэри // Представления о смерти и локализация иного мира у древних кельтов и германцев / [Т. А. Михайлова и др. ; отв. ред. Т. А. Михайлова]. – М. : Яз. слав. культуры, 2002. – С. 130–152.
- Лаврентьева Н. В. Особенности описания иного мира и структура Книги двух путей / Н. В. Лаврентьева // Труды Государственного Эрмитажа XXXV. Петербургские египтологические чтения 2006. – СПб., 2007. – С. 68–85.
- Лаевская Э. Л. Мир мегалитов и мир керамики. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы / Э. Л. Лаевская. – М., 1997. – 264 с.
- Львова Э. Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрьская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – С. 45.
- Мелетинский Е. М. Скандинавская мифология как система / Е. М. Мелетинский // Избранные статьи. Воспоминания / отв. ред. Е. С. Новик. – М. : РГГУ, 1998. – С. 259–283.

- Мейтарчиян М. Б. Погребальный обряд зороастрийцев / М. Б. Мейтарчиян. – М. : Ин-т востоковедения РАН, 1999. – С. 65–102.
- Невская А. Г. Семантика дороги и смешанных представлений в погребальном обряде / А. Г. Невская // Структура текста. – М., 1980. – С. 228–239.
- Ольховский В. С. К изучению скифской ритуалистики: посмертное путешествие / В. С. Ольховская // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : сборник статей. – М. : Восточная литература РАН, 1999. – С. 114–137.
- Орехов Р. А. Идеологический аспект пирамидного строительства в эпоху III–IV династий (сопоставление данных античных и египетских источников) / Р. А. Орехов // Открытия минувшего: История древности. – М., 2003. – С. 76–85.
- Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – М. : АСТ ; Астрель, 2010. – 416 с.
- Петрухин В. Я. Погребальная ладья викингов и «корабль мертвых» у народов Океании и Индонезии (опыт сравнительного анализа) / В. Я. Петрухин // Символика культов и ритуалов народов зарубежной Азии. – М. : Наука, 1980. – С. 79–91.
- Подосинов А. В. Ex oriente lux: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии / А. В. Подосинов. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 720 с.
- Померанцева Н. А. Символика вечности в Древнем Египте как феномен времени, Восток / Н. А. Померанцева // Афро-азиатские общества: история и современность. – 2004. – № 3. – С. 5–16.
- Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. – Глава III. Таинственный Лес. – С. 52–111; Глава VI. Переправа. – С. 202–215; Глава VII. У огненной реки. – С. 216–280; Глава VIII. За тридевять земель. – С. 281–297.
- Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры: проблемы мировоззрения ирано-язычных народов евразийских степей I тыс. до н. э. / Д. С. Раевский ; АН СССР, Ин-т востоковедения. – М. : Наука, 1985. – 256 с.
- Соломатина С. Н. Река в мифо-ритуальной традиции тувинцев / С. Н. Соломатина // Реки и народы Сибири. – СПб., 2007. – С. 158–182.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф / М. И. Стеблин-Каменский. – Л. : Наука, 1976. – 104 с.
- Тарасенко Н. А. К вопросу об эволюции изобразительных путеводителей по загробному миру в древнем Египте / Н. А. Тарасенко // Центр египтологии им. В. С. Голенищева РГГУ : Труды. – М. : Философская книга, 2005. – Вып. 2. – С. 103–126.
- Тарасенко Н. А. Космография Вечности в Древнем Египте (к интерпретации одной виньетки Книги Мертвых) / Н. А. Тарасенко // Культурное наследие Египта и Христианский Восток. Материалы международных научных конференций. – М., 2002. – Вып. I. – С. 227–280.

- Топоров В. Н. Модель мира (мифопоэтическая) / В. Н. Топоров // Мифы народов мира : энцикл. : в 2 т. / гл. ред. С. А. Токарев. – М. : Олимп, 1997. – Т. 2. – С. 161–164.
- Топорова Т. В. Древнегерманские представления об ином мире / Т. В. Торопова // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 340–435.
- Хведелидзе М. Г. Два понятия вечности в космогониях Древнего Египта / М. Г. Хведелидзе // Мероэ. – М., 1985. – Вып. 3. – С. 239–242.
- Чегодаев М. А. Древнеегипетская «Книга Мертвых» / М. А. Чегодаев // Вопросы истории. – 1994. – № 8–9.
- Чмихов М. О. Курганні пам'ятки як явище давньої культури : навч. посіб. / М. О. Чмихов. – К. : НМК ВО, 1993. – 144 с.
- Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки / М. О. Чмихов // Поховальний обряд давнього населення України : зб. наук. праць / уклад. : М. М. Бондар, Ю. В. Павленко, М. О. Чмихов ; М-во вищої та середньої спец. освіти УРСР, Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К. : НМК ВО, 1991. – С. 65–89.
- Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis. – N.-Y. : Greenwood Publishers, 1968. – VII. Journey to the Land of the Dead. – P. 170–197.
- Hartner W. Die Goldhörner von Gallehus : Die Inschriften - Die ikonographischen und literarischen Beziehungen - Das Entstehungsdatum / W. Hartner. – Wiesbaden : Franz Steiner Verlag, 1969. – 115 s.
- Nielsen N. A. Freyr, Ullr, and the Sparlösa stone / N. A. Nielsen // Mediaeval Scandinavia. – 1969. – № 2. – P. 102–128.
- Sherratt A. The genesis of megaliths: monumentality, ethnicity and social complexity in Neolithic north-west Europe / A. Sherratt // World Archaeology. – 1990. – Vol. 22, No. 2, Monuments and the Monumental (Oct.). – P. 147–167.

КУЛЬТ ПРЕДКІВ І ЙОГО ОБРАЗНІСТЬ

5.1. Первинна ієрархізація та її загробні прояви

5.1.1. Археологічні аспекти дослідження посмертної соціальності

Могильний інвентар, складність похоронного обряду та зусилля, затрачені на поховальну конструкцію, – це той комплекс, за яким археологи можуть легко визначити рівень соціальної градації в певної людності. Далеко не завжди він пропорційний господарчо-культурному комплексу.

Чимало мисливсько-збиральницьких груп Австралії мають доволі показові приклади соціальної та майнової нерівності, як, до речі, й складну міфологічну структуру. Втім, не варто забувати, що звичаї та обряди аборигенів західні етнографи активно фіксували вже у XIX – на початку XX ст., коли ті вже мали більш як три століття спілкування з європейцями, а до того – ще й контакти з розвиненими культурами Південно-Східної Азії. Тому їхні суспільний лад та ідеологія мали зазнавати впливів, хоча побутовий устрій лишився фактично незмінним. Аналогічно і тихоокеанські індіанці Канади (*хайда, тлінкіти, нутка, цимшиан* та ін.) саме в той час мали розширене суспільство, з професійними вояками, спорядженими в дерев'яні обладунки, та комплексний інститут рабовласницько-потлачної економіки. Наскільки в цьому їм допомогли контакти з російсько-сибірськими колоністами чи потенційні корейсько-китайські зустрічі XV–XVI ст. – лишається моментом дискусивним. Утім, він і не стосується проблеми цього видання.

5.1.2. Базова посмертна ієрархізація

У зв'язку з історичним дискурсом танатології важливо зазначити, що *лише розвиток ієрархії в реальному житті дав людям змогу по-новому сприймати життя потойбічне.*

Нагадаємо, що традиційні колективи сприймали посмертя як певну копію життя земного, і лише певні видатні особи могли стати предками-покровителями, «дідами», що повертаються після смерті, аби опікуватися життям живих. Натомість лихі люди та чужинці не знайдуть

спокою після смерті і не матимуть мирного співіснування із живими – проти цих заложних небіжчиків і були спрямовані різні апотропеїчні (запобіжні) заходи. Першим треба було дякувати, других – задобрювати.

Приблизно такі самі уявлення мали колись і предки слов'ян, як свідчить «Слово про ідоли»: *«Се слов(ене).иї ти начаша треба класти Роду и Рожаницам. преже Перуна бога ихъ. а переже того клали требу упирем и берегиням»*.

Ці загадкові берегині є аналогом іранських *фраваші*, ведичних *питарів*, римських *ларів* та германо-скандинавських *альвів* – тобто благодійних предків. Упири ж, у супереч поширеним стереотипам, є аж ніяк не кровососами-«вампірами», як їх описали романтики межі XVIII–XIX ст., – це деструктивні, демонічні створіння з виразно-некротичним впливом. Ведичні *пішачі* та *бхути*, фінські *калманвякі*, римські *лемури* та германо-скандинавські *тролі* – схожі створіння з інших міфологій.

Основа цих вірувань складалася в прадавні часи, коли люди після смерті мали переважно однакову долю, але саме тоді дуже актуальними були згадані *прояви двох душ* – «верхньої» та «нижньої». Якщо за життя померлий був визначною особою з підвищеною сакральністю, одна з цих душ могла повернутися до місця поховання (в ідеалі – до тіла померлого) і втрутитися в життя живих. Тому було важливо робити регулярні церемонії, присвячені роду (і тотему) – це нагадувало померлому предку його зв'язки, а отже й певні зобов'язання покровительства. Певні регулярні пожертвування-дари слугували запорукою цього зв'язку. Натомість відсутність дарунків чи якесь недотримання обряду могло спричинити повернення предка у своїй «нижній», руйнівній сутності; і саме цього намагалися не допускати.

Комунікація з Потойбіччям, отже, була налагодженим механізмом взаємодії рівнів світобудови. Обмін дарунками та певні екстатичні практики відвідин *тієї* сторони були нормою. Смерть же, навпаки, була раптовим порушенням вічного циклу, вторгненням сил хаосу, загрозою з боку сил *того* світу. Якщо лишати ці деструктивно-хаотичні прояви без уваги, мрець набуде зайвої динамічної некротичності, його душа-тінь зміцніє і почне проявлятися в світі живих – аж до приходу упиря «во плоті». Тому робили певні запобіжні обряди та церемонії відновлення зв'язку, щоби допомогти померлому перетворитися на благодійного предка.

Отже, спочатку одні й ті самі визначні померлі містили у собі *обидві* (де в чому полярні) *інтенції* своєї позатілесної духовної сутності, тобто «верхню» і «нижню» душі.

Це амбівалентне ставлення донедавна ще проявлялось в українських повір'ях, пов'язаних із домовиком. Формально він був охоронцем та покровителем будинку і його мешканців, однак легко обрався, починав робити якісь руйнівні чи болісні речі людям, і їм доводилось його вкотре якось вгамовувати та задобрювати.

Подекуди в традиційних суспільствах згадані вірування трансформувалися в ідею трьох душ. В. Петрухін так коментує цей момент на прикладі австралійців: «Аборигени Арнемленду вірять, що дух померлого набуває одразу трьох подоб, власне, продовжуючи існувати у трьох іпостасях. Одна частина душі повертається у тотемічний центр і чекає там на нове переродження. Друга стає блукаючим привидом, тиняється рідними місцинами померлого та лякає живих, що нагадує християнські уявлення про митарства душі. І лишень третя іпостась іде до загробного світу – далекої країни мертвих...».

Наступним моментом став поділ похованих на посередніх та визначних, а останніх – на «своїх благих», «своїх небезпечних» та «чужих/ворожих». Це – архаїчна ієрархія, властива ще родовим громадам комплексних суспільств зрілого неоліту. Саме подяка «своїм благим», задобрювання «своїх небезпечних» та чергові руйнівні заходи проти «чужих/ворожих» мали б лягти в основу *культу предків*.

Є дослідники, що відносять цей культ ще до доби палеоліту, але ми не можемо з цим погодитись. Навіть зрілі мисливські суспільства пізніх часів нерідко демонстрували лише певну комунікацію з представниками того світу, але ніяк не їх культ. Це стосується й так званих господарів пущ, гаїв та перевалів. Відомо, що спочатку ці створіння не мали зв'язку з конкретними померлими. Але останні мали тенденцію долучатися до таких «хазяїв», і з плином поколінь певне «святе місце» вже справді могло асоціюватися з конкретним ім'ям конкретного померлого.

5.1.3. Юридичний аспект у контексті посмертних уявлень

Закон та звичай торкалися всіх сторін традиційної соціальності – як за життя поцейбічного, так і потойбічного. Два приклади – з давньоісландської та давньоєгипетської спадщини – дають специфічне уявлення щодо законотворчої взаємодії двох світів.

Якщо герої героїчного епосу Скандинавії принципово рухаються до величної загибелі, то, читаючи родові саги, можна дивуватися зваженому темпераменту ісландців, коли наближається кінець їхнього життя. При тому, що у битві вони часто скаженіють, легко вбиваючи навіть безневинних. Втім, перед загрозою лихої слави (цим, зокрема, постійно користуються нордичні жінки) герой терміново змінює лінію поведінки на те, до чого його підштовхують, – навіть усвідомлюючи поганий кінець. «Хоч і бачу я виразно, що це призведе мене лишень до загибелі» – типова примовка героя в таких випадках. Відповідно, стикаємося з двома парадоксальними мотивами: типово героїчний двобій з агресивним мерцем-дравгом і цілком соціальне вирішування конфліктів із померлою ріднею.

«Сага про людей Піщаного Берега» описує епідемію, коли один за одним почали вмирати мешканці хутора. Згодом вони всі повернулися до садиби і проводили час, гріючись біля вогнища. Поява натовпу мерців відлякала усіх, але родичі звернулися до вправного знавця законів, який пішов до цих ожилых померлих і влаштував їм «дверний суд».

Бласне, це був типовий *мінг*, де як свідки-присяжні мали виступати духи – охоронці житла, уособлені в бічних одвірках. Ісландський законник зміг «розговорити» померлих і змусив їх визнати, що в оселю живих померлі приходили не мають, після чого закликав оголошених присяжними духів дверей засвідчити це. Померлі одразу почали неквапливо полишати помешкання.

Епізод цей характерний сам по собі. Але, пам'ятаючи героїчні битви північан, зокрема із тролями та мерцями в «[Брехливих] Сагах про давні часи», на думку спадає *тенденція соціальної трансформації*. Це підтверджує і міфологічне уособлення судочинства: якщо традиційно судом відав бог війни Тор, і його методами був двобій-хольмганг, а також ордалії (на кшталт випробування розпеченим залізом чи водою), то вже в часи заселення Ісландії судочинством керувало божество Форсеті (букв. «Голова суду»).

Тож нас уже не здивують епізоди, де за певних юридичних виступів на суді особа, яка свого часу загинула, оголошувалася злочинцем. Для законників це визначалось поняттям «несвятості» – *oheilag*. Її оголошували над могилою у певній словесній формулі, після чого могилу руйнували, а кістки або розкидали, або ховали під купою каміння, як заложеного небіжчика. Тобто статус «поза законом» надавали в Ісландії навіть посмертно.

Отже, коли соціум набуває певної досконалої соціальності, помноженої на персональну відповідальність та індивідуальну значущість, змінюються геть усі уявлення про людину та її оточення. Певно, це стає передумовами ясперсового «осьового часу», який, утім, радше є цивілізаційним феноменом не хронологічного, а «фазового» типу. Таким чином, Ісландію «доби саг» можна вважати суспільством, що стояло напередодні «аксіальності».

Те саме можна сміливо стверджувати стосовно Єгипту Амарнської доби. Втім, хтось вважає соціально-світоглядні зміни за Аменхотепа IV типовими рисами вже саме «осьового часу» – на сім століть раніше за решту цивілізацій. Але ознаки соціально-світоглядних змін О. Берлєв помічає вже за доби Середнього царства – саме тоді виникають перші персоналістичні тенденції та підвалини етичної відповідальності.

Різниця між суспільствами європейськими і близькосхідними є принциповою. Тому й тенденції такі ґрунтуються на протилежних полюсах. Якщо світ скандинавів почався з героїки, то єгиптянам вона

не була властива. А. Большаков та А. Сущевський зазначають: «В умовах жорсткої чиновницької ієрархії складається добре відпрацьована система соціальних ролей, в межах якої лише сумлінна служба дає змогу піднятися на вищу сходинку, а посада слугує критерієм оцінки індивіда. Це в жодному разі не означає, що не потрібна ініціатива – для кар'єри вона була необхідною, проте лише в суворих межах посадових обов'язків. [...] Для суспільства, організованого на таких засадах, герой просто є небезпечним – будь-яка його діяльність буде неодмінно спрямована на руйнування порядку, якого так не легко було досягнуто, і тим самим поведе до розгойдування основ усієї світобудови. В результаті героїка повністю витісняється з життя Єгипту».

Названі автори коментують показовий текст, в якому вдовиця Ірті бідкається своєму померлому чоловікові про Бехезті і Ананхі, які відібрали в неї будинок та прислугу. Єгиптяни нерідко писали своїм померлим родичам листи з проханнями про допомогу та заступництво, тож Ірті просить чоловіка помститися мерзотникам і задля цього підняти всіх його померлих предків.

«Здавалося б, ці розгнівані мерці мали б покарати чи хоча б сильно налякати негідників, але єгиптянка просто не може собі уявити подібного самоуправства – заступники мають судитися з кривдниками, довести їхню провину і тим самим “взяти над ними гору”. Цей невеличкий текст непогано ілюструє атмосферу єгипетського бюрократичного порядку, де навіть владу надприродного настільки регламентовано, що й у ній є неможливим вчинок, що виходить за межі норм державного врегулювання».

5.1.4. Базові узагальнення

В усіх традиційних африканських культурах давнини і подеколи сучасності померлі предки диктували правила існування живих. Живі мали постійно «консультуватися» у першопредків. Індивід керувався настановами не живого вождя, а прапращура. І річ була не в моралі, а в комплексі космічних принципів та заборон-табу, які регулюють існування соціуму.

Що важливо: *прояви персоналізму в культурі та міфології нерозривно пов'язані з подібними тенденціями в суспільстві. Доки соціум живе циклічно, в невпинному і передбачуваному ритмі Всесвіту, особа немовби розчинена у колективі й важливих для нього моментах. Проте наставав такий період у житті багатьох суспільств, коли певна персона мала особливе значення, і її ім'я повторювали нащадки впродовж поколінь. Когось навіть могли справді обожнити – хоч і не варто вкрай спекулювати такими ідеями грека Евгемера чи ісландця Сноррі Стурлусона.*

Варто пам'ятати, що саме культу предків ми завдячуємо появою мистецтва портретного (див. нижче) і театрального, героїчного епосу та власне історизму тощо. Адже саме генеалогії – переліки предків, які описували вчинки реальних людей, – лягли в основу історії та лінійного літочислення.

Важко назвати перші прояви культу предків напевне, втім, зі свого боку ми б виділили ті об'єкти, які варто надійно з цим пов'язувати: це *мегалітичні або циклопічні споруди додержавних культур, муміфікація, поховальні маски та використання мертвих голів в обрядовості; нарешті, доведене перевикористання певних предметів попередніх поколінь нащадками (чи то в ритуалах, чи то в новітніх похованнях, чи то взагалі у побуті).*

5.2. Мегалітизм у контексті культу предків

5.2.1. Кам'яні господи велетнів та карликів

Перші монументальні неолітичні камерні поховання Західної Європи робили у великих довгих насипах, які згодом почали обкладати камінням (рис. 17, *a–e*). Такі монументальні поховання Західного Середземномор'я та Німеччини, зазначає Ендрю Шерратт, поширювались по периферії осілих розвинених землеробів Центральної Європи (певно, маються на увазі культури мальованої кераміки).

Дослідник висловлює тезу, що однією з причин використання у спорудах великих кам'яних масивів стала потреба колишніх мезолітичних збирачів та мисливців консолідувати сили колективу, що було статусним показником – рушієм міжплемінної взаємодії. Е. Шерратт зазначає: «У суспільстві, де найважливішим економічним товаром була людська праця, пересування великих кам'яних брил символізувало обсяг робочої сили, яку це суспільство могло мобілізувати будь-якого часу, – наочна демонстрація демографічної міці та скоординованих зусиль».

Натомість розвинені землероби близькосхідного типу жили у заселених щільно селищах із зовсім іншою соціальною ієрархією, із зовсім іншими аспектами вишанування померлих. Відповідно, потреби у монументальних спорудах вони тривалий час не мали, а передумов до містобудування ті самі представники трипільської людності так і не виробили.

Думку Е. Шерратта по-своєму розвиває Дж. Вуд, пишучи, що для консолідації великих людських ресурсів одночасно розвивалися два механізми впливу: централізація влади у вигляді інституту вождів-

ства та надплемінні культу предків, які обслуговувала колегія жерців. Остання, своєю чергою, слідувала за господарством у нестабільних кліматичних умовах помірного поясу і намагалася забезпечити культову та соціально-значущу активність населення в географічних локасах, зручних для астрономічних спостережень.

Рештки споруд у Мардені, Даррингтоні та Маунт-Плезанті Дж. Вуд напряду пов'язує із кам'яними селищами Корнуола (Карн-Брі) та особливо Оркнеїв (Райнйо чи Скара-Брей) (рис. 20, е). Питома вага працевитрат на кам'яні меблі, їх вишуканість і ще багато рис вказують на статусність мешканців таких жител. І є підстави вважати, що населення британських та бретонських пагорбів робило аналогічні меблі в статусних спорудах із дерева. Ці конструкції, оточені системою земляних ровів та валів, – археологи їх називають *хенджами* – явні помешкання жрецької еліти неолітичної людності Західної Європи.

Втім, є ще одна версія щодо конструкцій у Скара-Брей. Висота стін у цьому поселенні не перевищує півтора метра. І якщо навіть припустити, що над ними був дах купольного типу, то все одно пропорції кам'яних деталей інтер'єру будуть занадто компактними. Тому або мешканці стародавніх Оркнеїв були вкрай невеликого зросту, або ж *сама ця пам'ятка не мала побутового призначення!* Зв'язок альвів та карликів північноєвропейського фольклору з культом предків не є випадковим.

Тобто, Скара-Брей могли створити як певну *господу предків*. І саме там час від часу могли проводити ініціаційні обряди для молоді. А може – і для померлих! Не варто виключати такий поховальний звичай, згідно з яким померлого відвозять на сорок днів полежати у «Селищі предків», після чого поховальний човник із тілом полишають у відкритому морі.

5.2.2. Проблематика мегалітичного світогляду в контексті культу предків

Аналізуючи загальний мегалітизм, згадані дослідники пишуть про Західну Європу, однак, на жаль, не згадують ані Кавказ, ані Приуралля, ані Північну Росію, де також існують цікаві мегалітичні знахідки. Втім, їхні тези стосовно ситуації в добу європейського неоліту можна застосувати і до згаданих вище індоевропейців! Адже середньостогівські та новоданилівські племена доби палеометалу також були прикордонними сусідами осілих землеробів близькосхідного типу. В них так само спостерігаються ознаки ранньої централізації влади, соціального розшарування та поширення монументальних культових споруд – у вигляді курганів.

Курганну спадщину переважно відносять саме до доби енеоліту-бронзи. Курганні пам'ятки де в чому можна порівняти з мегалітичними – принаймні, це і свідчення консолідації чималих людських ресурсів, це і поховальні споруди як прояв *специфічного посмертного культу*, це і церемоніальні споруди для консолідуючих релігійних відправ. На території України також є багато курганних споруд доби бронзи явно не поховального призначення.

Взагалі, не варто ставитися до курганних пам'яток лише як до могил – курган є складним комплексом ідеологічних моделей. Те саме, на нашу думку, стосується і мегалітів.

Втім, варто ще раз наголосити, що степові курганні споруди і довгі кургани європейського неоліту, а тим більше кам'яні дольмени – це різні світоглядні традиції. Особливо чітко цю різницю видно на межі III–II тисячоліть до нової ери, коли проходить новий міграційний сплеск, відбувається змішування етнокультурних масивів, проходить третинне переосмислення культових цінностей.

Вартий уваги системний поділ неолітичного мистецтва Європи, здійснений Е. Лаєвською. Зокрема, дослідниця акцентує увагу на особливій образотворчій наочності південно-східного осередку (від Чатал-Гююку до Трипілля включно), властивому їм оперуванню знаковими системами на дрібних культових пам'ятках тощо. Натомість західний та північноєвропейський осередки являють реліктове продовження фетишизації каменю, демонструють монументалізм у культах, пов'язаних із землею, грубуватий схематизм і лаконічність в орнаментальних схемах тощо.

Якщо не забувати, що за каліброваною шкалою пік культур мальованої кераміки в середній смузі Європи припадає на IV тисячоліття до н. е. і саме цим часом датується поширення менгірів та дольменів приморською смугою – маємо погодитись, що *перед нами дві одночасні різновекторні світоглядні традиції неоліту*.

Дослідження «мегалітичного» світосприйняття неможливе без урахування пов'язаного з такими пам'ятками архаїчного мистецтва, їх географічної та астрономічної прив'язки тощо. На нашу думку, варті уваги спостереження А. Голана щодо таких художніх символів давнини, як «груди» та «очі Богині», «концентричні кола», «лабіринти», «спіралі», «змії-дракон», «меандр», «сонячний човен», згадані «чашоподібні виїмки» тощо.

Цікавим є те, що такі символи створюватимуться в подальшому на кам'яних поховальних мальованих стелах Скандинавії V–VII століть н. е., а також на пам'ятках Північного Кавказу XVI–XIX ст. Цей релікт поки що важко пояснити напевне. Втім, можна дійти висновку, що пережиткові носії «мегалітичного» світогляду в колі бронзових культур Скандинавії чи Кавказу певним чином з'єднали близькосхідну та мегалітичну давньоземлеробські світоглядні традиції в єдине ціле.

Сполучивши при цьому з місцевими – доволі потужними, судячи з пам'яток, – традиційними мисливськими культурами.

Схоже, що символіка пізніх мегалітів містить землеробський контекст у рамках оновлених культових традицій. На нашу думку, це специфічне поєднання давньоземлеробського культу предків із гірським культом *хазяїв/хранителів*.

Отже, для мегалітичного світогляду принаймні європейського ареалу можна вказати такі важливі складові, як давньоземлеробський культ предків, гірський/печерний культ хранителів, релікти фетишизму, уявлення про просторово структуроване Потойбіччя, з одного боку, і соціально-ідеологічне розшарування соціуму, потреба в наочних проявах колективної мобілізації і, нарешті, практики традиційної геомантиї та астрonomії – з іншого.

5.2.3. Загробні кораблі Північної Європи

Корабельна символіка є етнічним маркером для поховань скандинавів від доби Великого переселення і до фіналу доби вікінгів включно. Декотрі мегалітичні споруди пізньобронзового часу також відсилають нас до згаданого символу, а з ранньозалізної доби у Данії віднаходимо і справжній човен у похованні (Хйортспрінг). Човни були сталим зображальним мотивом з-поміж петрогліфів Південної Швеції та Карелії вже з III тисячоліття до н. е.

Як зазначали свого часу В. Равдонікас та К. Лаушкін, усі ці численні човники та багатовесельні кораблі Північної Європи є свідченням складних міфологічних концептів – це не «рибальська етнографія» (рис. 25, а). На борту таких «*сонячних човнів смерті*» можна побачити певні «риски» – і це не «орнаментальне спрощення». Насправді перед нами схематично зображені душі померлих. Їх навмисно передано невиразно, оскільки це вже не живі люди, а предки, мертві одноплеменці (подекуди – міфічні істоти) і, як влучно зауважив К. Лаушкін, «давній художник міг би кожного назвати по імені».

Для скандинавів саме Змій-Дракон становив важливу образність впродовж більш як двох тисяч років (у середні віки, порівняно з іншою християнською Європою, цей образ був поширенішим). Зрозуміло, що саме драконічні аспекти Потойбіччя і зокрема *межі* пов'язують цей регіон з ареалом «мегалітичного» світогляду. Це дещо зближує змія «мегалітичної» Атлантики та дракона-Каймана в майя, що уособлював породжувальне начало Всесвіту, той первинний хаос, який надає родючість та живильні сили будь-якому циклу генерацій і чий щелепи, власне, і стали зрештою Брамою Шибальби.

З перших століть нашої ери у Північній Європі серед приморських племен виникає і поширюється звичай ховати померлих у човноподібних огорожах, викладених на землі з каміння. Навіть якщо

дивитися збоку, ці «огорожі» нагадують корабель (у Швеції їх називають *Stenkeppar* або *Skepshögar*) (рис. 25, j). Дослідники не мають достеменних підтверджень, що цей звичай започаткували саме готи, але схиляються до такої думки. З початком доби Вендель у Скандинавії та на заході Європи фіксуються північногерманські поховання у справжніх човнах. Великі кораблі для королівських поховань – і невеликі човники для простих воїнів. Взагалі, човен у ритуалі характеризує соціальний статус померлого. До ритуалу обов'язково входив котел і, дуже часто, кістки цапа у шкірі та рештки півня чи курки: всі ці елементи поховального обряду згадано в едичних міфах, особливо тих, що мають стосунок до смерті та відродження.

Скандинавський корабель як символ, отже, є *посередником* між зонами всесвіту. Він – медіатор між світом живих і світом померлих. Власне, на згаданих стелах-писанках простір як правило марковано трьома зонами: нижню співвідносять із Хель, верхню – із Вальгалою, а посередині зазвичай зображено човен, що перевозить душі померлих (рис. 25, i–k).

Скандинавська епіка стверджує, що конунга Хальвдана Чорного поклали на човен, підпалили й пустили хвилями – такий романтичний похорон нордичних князів зараз є поширеним штампом у масовій свідомості. Чимало науковців, втім, висловлюють сумніви щодо історичності такого ритуалу. Максимум, що ми маємо, окрім знахідок драккарів у курганах, – опис Фадлана. Втім, у руслі міфологеми про посмертний шлях похорон у кораблі посеред моря не має бути чимось екзотичним. Особливо для свідомості пересічного скандинава, для якого з кораблем явно асоціювалася модель світобудови.

Текстологічних підтверджень ми не маємо, однак типова форма довгого будинку вікінгів фактично нагадує покладений догори кілем корабель; а ще є човноподібні скрині в похованнях, і човноподібні гробени, і ще багато елементів, які не можна просто так оминати.

Власне, буде правильно охарактеризувати човен в архаїчній свідомості приморського населення як *мікрокосм*, що має численні паралелі в етнографічних джерелах. Скажімо, для народів Океанії корабель був своєрідною моделлю громади та суспільства в цілому. Недарма, як зазначав Г. Шаповалов, «...на самому кораблі влаштовувались святилище і вівтар, де знаходились статуї божеств-покровителів... Це перетворювало весь корабель на своєрідний священний культовий об'єкт, подібний храму, правила поведінки на якому також суворо регламентувались...».

Існує і хтонічний аспект корабля в едичній есхатології – це *Нагль-фар*, корабель померлих, зроблений із нігтів мерців. Саме він в останні дні Всесвіту повезе армію мерців та чудовиськ на битву з богами. В міфі про Рагнарьок – загибель всесвіту – також зазначено, що сини Муспелля припливуть човном на останню битву: керуватиме ним

злосливий Локі, а поруч їхатиме найжахливіше з хтонічних створінь – Фенрір.

Щодо культу предків та контексту родючості зазначимо, зокрема, що за міфічною традицією кораблями володіли такі «*божества природи, що вмирає та воскресає*», як Фрейр та Бальдр. Їх обох чимало дослідників відносять до близнюкового культу індоєвропейців і наділяють спільною ванічною символікою.

Отже, як бачимо, човен в едичній традиції є сакральним символом, пов'язаним зі смертю та життям, просякнутим символікою макрокосму та належним до есхатології. Можна дійти висновків, що символ корабля мав також приносити добробут та родючість, а також перемогу над ворогом. Це справедливо щодо давніх єгиптян, але й Тацит згадує священну «лібурну» в культових традиціях давніх свебів.

З культом предків сучасні фахівці пов'язують також численні вотивні човники та зображення корабликів із сонцем. Їх знаходять у багатьох приморських регіонах стародавнього світу, починаючи від Єгипту і закінчуючи Японією (рис. 25, а–я).

5.3. Поховальний інвентар і священні атрибути першопредка

5.3.1. «Епічна» свідомість: герой і світ речей

Цей підрозділ присвячено перехідній фазі від первісних родових відносин до ранньодержавних інститутів зрілої доби. Перехід цей може тривати й одне покоління, але в окремих випадках – багато століть. Суспільства, які перебувають на цій фазі розвитку, називають *комплексними*, *переддержавними* або *ранньодержавними* тощо.

Дуже рідко комплексні соціуми являють собою самодостатні осередки з налагодженими торгівельно-комунікаційними вузлами, найчастіше це досить мілітаризовані рухливі чи напіврухливі громади на чолі з вождем, який спирається на родову військову аристократію. Така еліта має потребу в поетичному і візуальному прославленні своїх досягнень, тому відповідний соціум стимулює серед своїх представників яскраві форми героїчного епосу, вишукане мистецтво та монументальні поховальні споруди з вигадливим символізмом та пишними жертвопринесеннями.

Герой міфоепіки (*а отже, і померлий керманич*) є невіддільним від світу речей. Можна як приклад навести «предметний» символіарій в «Іліаді» та «Махабхараті», в легендах Геродотових скіфів та ірландців раннього середньовіччя, в піснях та сагах скандинавів чи поетичних рунах карело-фінів.

Скажімо, в останніх є мотив *гребеня*, якого Леммекайнен віддає матері, вирушаючи в небезпечну подорож: коли йому загрожувала смертельна небезпека, гребінь вкривався кров'ю. У фольклорі Британських островів так само фігурують надприродні жінки із гребенем, що їх у пізньому фольклорі Шотландії називають «*баньші*», – вони віщують близьку смерть. Популярним символом смерті в ірландських переказах є образ «*прачки*»: надприродна жінка (найчастіше в обладунку) мие у річці колісницю короля чи героя або ж пере його скривавлений одяг.

Смерть пронизує цілий спектр речового світу героїчного епосу. Для Північної Європи загалом характерне застереження щодо речей *того* світу. В кельтському регіоні поширені фольклорні перекази про зустріч представників двох світів, і люди добре знають, що не можна ані куштувати їжу сідів, ані пити їхнє питво. І навіть подаровані ними речі нерідко є своєрідною пасткою. Скандинави так само не довіряли «золоту альвів»: через певну коштовність нерідко розпочиналися криваві чвари, починаючи від проклятої шийної гривні роду Інґлінгів і до славетного скарбу Вьольсунгів/Нібелунгів. Ці аспекти, зокрема, добре ілюструють твори британського філолога та германіста Дж. Р. Р. Толкіна, котрий виклав свої ідеї в епічних повістях художнього жанру та наукових статтях.

У давньогерманській епічній традиції поява «*багряного злата*» заздалегідь сповіщає аудиторію героїчного епосу про те, що герой, який зв'язався з ним, прирік себе на сповнену муки загибель. Подекуди персонажі знають про це, але в *архаїчній свідомості речі володіють своєю силою, власним виміром сакрального* – і герой прагне долучитися до цього сакрального незалежно від того, наскільки воно є для нього згубним. Якщо герой скандинавської традиції пов'язується із «*багряним златом*» – він мусить бути таким саме блискучим, недосяжним та згубним. Своєю чергою, коли цей герой відчував близьку кончину, він спішив «поховати» і свій скарб. Важко досі сказати, чи було це насправді викликано бажанням користуватися цими коштовностями в царстві померлих, та ця тенденція чітко існувала (ці мотиви наявні в циклі Вьольсунгів-Ніфлунгів, історії Скалагріма та Ейріка Рудого та ін.), на що вказує, зокрема, А. Гуревич.

Нарешті, варто нагадати, що доля-удача вождя переходила до представників його оточення разом із його матеріальними дарами. Передусім – саме коштовності та зброя, в силу особливої сакральності, мали вбирати в себе більше цієї «*hamingja*». На підставі сказаного можна припустити важливий момент, що коштовна князівська зброя (чи прикраса) була *вмістилищем його удачі-хранительки* (показовими в цьому плані є «драконоподібні» вендельські фібули).

Саме це мало б розтлумачити сенс багатьох речей у похованнях. Особливо – похованнях ранньовендельського періоду, коли громіздкі шоломи містили цілі міфологічні сцени на своїх пластинах, їхні гребені

прикрашені драконами-стражами чи вепрами-захисниками; мечі гаптовані коштовним камінням, золотом та сріблом. У цьому випадку річ могла поступатися зручністю та функціональністю, проте вона долучалася до виміру *того* світу, а це було значно важливішим.

Типовим інвентарем у так званих корабельних похованнях доби Вендель були зброя, захисне спорядження, кілька казанів, рогів для пиття, цап'яча шкіра, півень та кілька жертвних тварин. Щодо символіки таких речей у фахівців є певні припущення: казани є відсилкою до казана Вальгали з вічним питвом ейнгеріїв, роги так само знадобляться померлому на бенкеті в Одіна, а щоб втрапити до Вальгали, треба відірвати голову півню та перекинути його через браму Вальгрінд – так описав Саксон Граматик в оповіді про відвідини *того* світу Хаддінгом, але дуже схожу поховальну обрядовість читаємо в Ібн Фадлана. Він описав, як це регламентовано додавали до майбутнього поховання під час церемонії проводів вождя русів на Волзі.

Кінь у цьому похованні не є випадковим! Він є давнім посередником між світами і провідником у Загробний світ у народів *бореальної* мовної праспільності. Відома така прикмета: якщо кінь спіткнеться, то вершникові варто чекати біди. Укладачі саг любили вставляти цей момент до оповіді про чергового короля, аби аудиторія вже заздалегідь була переконана в його близькій смерті. Якщо ж наснитися блідий кінь, це віщувало близьку смерть.

Ще один стародавній провідник – собака. Якщо в іранців це друга найшанованіша істота після рогатої худоби, священний вісник богів – його поява на мосту Чинват є добрим знаком для душі померлого, то для американських народностей собака є зловісним представником Потойбіччя. Маленький собачка супроводжує царів майя до Шибальби; зображали «пекельних» собачок перуанських пустель і мочика. Ці демонічні створіння є і в міфологіях степових індіанців часів європейської колонізації Америки (такі міфи проаналізував Ю. Березкін).

У багатьох похованнях можна знайти зламану зброю, навмисно побиту кераміку тощо. Насправді мова йде про відправу до *Іншого світу*, де все ніби перевернуто. Полінезійці навмисно трощать та ламають безліч коштовностей, які потім передають похованому, – адже лише так він зможе користуватися цими речами у світі-навпаки. Є міфи про *той* світ, де описано, як люди ходять в одязі, вдягнутому навиворіт, ллють воду у посуд, що стоїть дном доверху, а в місцевих собак хутро росте всередину. Зрештою, Місяць – то є «Сонце Мертвих», і навпаки. Натомість інвентар єгипетських пірамід Старого царства дуже ретельний і придатний до використання, як-то кажуть, на всі часи. В. Петрухін вказує, що «скандинави ще напередодні доби вікінгів спішили відправити померлого до Потойбіччя і при цьому забезпечували його у кургані всім, що може знадобитися для посмертного життя у самій могилі».

Та чи ж справді могила вважалася «будинком для посмертного життя»?

5.3.2. Кераміка в контексті світу померлих

Типовим супровідним інвентарем у могилах впродовж багатьох тисячоліть був посуд. Традиційно це пояснюють тим, що згідно з первинними уявленнями померлий мав після смерті десь спати, щось їсти і з чогось пити, тож могила буцімто відтворювала копію людського житла. Найдавніша єгипетська текстологія (так звані «Тексти пірамід», або «Тексти гробниць»), зокрема, містить приклади саме таких уявлень: «Батьку мій, встань зі свого лівого боку, повернися на правий бік [обличчям] до тієї свіжої води, що я тобі приніс. Батьку мій, встань зі свого лівого боку, повернися на правий бік [обличчям] до того свіжого хлібу, що я вишк для тебе».

Єгипетський заупокійний культ ще з додинастичних часів вимагав регулярного відвідування та годування померлого предка (родинними похованнями фараона та його оточення опікувалась колегія жерців). Взагалі, як зазначає Г. Кеес щодо стародавніх єгиптян, «до магії влади, що водночас була магією харчування, вдавалися через побоювання того, що померлий залишиться в пеклі голодним».

З іншого боку, в похованнях тюрків-кочовиків, навіть якщо чоловік-вершник переважно пив зі шкіряної похідної фляги, в могилу покладуть і її, і парадні чаші. Отже, цей елемент свідчить, що могила далеко не завжди вважалася приватним простором-«оселею», радше навпаки. Варто пам'ятати, що в просторах поховальних спорудах ховали не пересічних членів соціуму (хоч і не завжди правлячу еліту), і згадати «бенкетну версію» розвитку первинної цивілізаційності (зокрема про це пишуть Б. Гайден та М. Дітлер, О. Дітріх та Й. Нотрофф, Н. Мунро та А. Шератт тощо).

Як було зазначено вище, не має дивувати статус гробниці / кургану / мастаби як певного «заїзного двору» на межі світів, котрий водночас буде і оселею для «пошанованого гостя», і його «судовим двором», і громадським «майданом» для інших предків. Це вимагає дійсно певної «бенкетності» в оздобленні таких споруд. Тож «застільний» посуд (подекуди виразно непобутовий) у таких випадках просто необхідний. У похованнях раннього неоліту подекуди настільки багато уламків кераміки та кісток тварин, що інколи фахівці називають цих небіжчиків «бранцями, похованими у сміттєзвалищі». Такі «сміттєві купи» варто радше розглядати як місця регулярного бенкетування впродовж багатьох років поспіль. Певні релігійні застороги могли забороняти прибирання таких майданчиків, посеред яких час від часу ховали чергового «пошанованого посланця» до світу предків.

Окрему увагу слід звернути на специфічну форма посуду, котрий знаходять у похованнях. Із близькосхідного регіону переважно ширився посуд, який нагадує своєрідну фігуру-статуетку (здебільшого жіночу, тим більше що в кераміці енеоліту поширені посудини з явно

вираженими жіночми грудьми) (рис. 26, а–с). У Циркум-Тихоокеанській зоні вельми поширений зооморфний посуд, а також у вигляді Світової Гори з печерами першопредків. Це все свідчить про особливу *знакову систему* давніх суспільств, згідно з якою і обирали ту чи ту форму для керамічного виробу.

М. Чмихов докладно описав чимало нюансів символіки посуду, який може асоціюватися і з жіночим тілом, і з головою священної тварини (небесний бик), і з людською головою (та не лише). В деяких могилах бронзової доби знаходили небіжчиків, в яких було відтято голову, а замість неї поставлено чашу (зокрема ці випадки згадує С. Пустовалов стосовно інгульських статусних поховань).

Поховальні посудини подекуди робили з глини, до якої домішували людську органіку – перемелені кістки, мозок або кров. Ритуальний посуд згаданої інгульської катакомбної культури нерідко робили з суміші вугілля, піску та подрібнених людських кісток (детальніше про це – трохи нижче).

Посуд здавна використовували для поховань як вмістилище померлого, починаючи від трупиків немовлят у горщиках і завершуючи посудинами-канопами для внутрішніх органів забальзамованого та урнами для попелу, що лишався від обряду кремації. Йдеться про універсальні ритуали, поширені по всій людській ойкумені. Майя-покомани горної Гватемали XVI ст. померлого правителя поміщали (сидячи) у велику глиняну посудину і ставили її в могильну яму разом із прикрасами та багатствами похованого. Над ямою робили насип, пропорційний статусу покійного, ставили статую і надалі вклонялись їй як обожненому правителю-предку.

Поховання у посудинах відомі з часів перших століть класичного неоліту Близького Сходу і, відповідно, в добу ранньої неолітизації Південно-Східної Європи (VII–VI тис. до н. е.). К. Бочваров зазначає: «Керамічна посудина мислилася як черево, і пізніше саме цей символічний аспект буде підкреслено в поховальному аспекті [...] В символічному аспекті вмістилище/черево-посудина, незалежно від матеріалу, з якого її виконано, відіграє важливу роль у багатьох ритуалах впродовж різних праісторичних та історичних епох. Однією зі специфічних особливостей поховань у посудинах доби неоліту, що відрізняє його від пізніших періодів, є перевикористання посудин, що спочатку мали іншу функцію і не призначалися спеціально для поховання. Первинне ж значення (реальне та символічне водночас) посудин на неолітичних поселеннях лишається неясним. Окрім того, мала місце традиція поховання в зерносховищах, яку можна простежити на південь від Леванту».

Автор підкреслює семантичний зв'язок неолітичних поховань у ямах, у посуді та в зерносховищах. «Поховання в посудині, інакше кажучи, у вмістилищі/утробі, вочевидь відтворює міфологічний акт

творення, що вкотре підтверджує символічний зв'язок між похованням / смертю / народженням і зерном / родючістю / відродженням». Окрім того, К. Бочваров вважає не випадковим, що певні ранні поховання здійснювалися у кухонному посуді, в якому до того готували їжу. Акт трансформованої матерії, що почався з харчів, має продовжитися у контексті круговороту смерті-переродження. Тобто, фактично перед нами «посуд-породжувач», покладений до могили відповідно до космогонічних уявлень давніх землеробів.

Неолітичні поховання у посуді зазвичай поділяють на три категорії: первинне поховання в посудині (інгумація), вторинне захоронення (чи то *перепоховання*) і залишки кремації в посудині-урні. До другого типу належать, зокрема, пам'ятки балканської культури Караново-І. Перші кремації зафіксовано на Близькому Сході в верхньомесопотамській культурі Халаф (яку вважають спадкоємницею анатолійського населення Гаджилару та Чатаал-Гююку). До циркумпонтійської зони ця традиція поширюється з представниками ранньонеолітичних культур Старчево та Кереш, засвідчена в яскравих пам'ятках культури Вінча – це переважно закопані під долівкою жител горщики з кальцинованими кістками.

Вище вже наведено аргументацію про близький зв'язок семантики кремації, тілопокладення у зерносховищах та біля печі, і, власне, поховання у посуді. Перед нами синтез архаїчних уявлень про Печерулоно – один із «першопросторів прапредків» – з новітньою ідеєю термічного процесу трансформації душі, себто позатілесної духовної сутності (*віра в яку в контексті культу предків не має викликати жодних сумнівів*). Аспекти ж культу предків зумовлювали акцент на фратріально-родових циклах поколінь, ідеях реінкарнації та комунікації світу живих та світу померлих тощо.

5.3.3. Поховальні урни – компактне вмістилище та засіб транспортування

До символіки поховального посуду належить категорія **урн**. Ведичний коментар «*Шатанатха-брахмана*» рекомендує по завершенню поховального тілоспалення зібрати спалені рештки і або розвіяти понад рікою, або ж зсипати в глиняну урну та спорудити над нею за певний час курган. «Іліада» описує кремацію Патрокла. Спалені рештки героя залили «багряним вином» та помістили в урну, після чого насипали над нею курган.

У керамічних посудинах подекуди ховало своїх мерців і африканське населення. За царського заупокійного культу Єгипту до каноп клали лише певні внутрішні органи. А в Стародавньому Китаї та певних культурах доколумбової Америки у великий горщик клали самого

мерця. Первісні тайванці ховали в горщиках кістки померлих (можливо, після певного ритуалу екскарнації).

Ще за доби енеоліту подекуди моделювали з глини житлоподібну споруду (яку нерідко розмальовували). Такі керамічні хатки знаходять у житлах Трипільської спільності, на Балканах, в Сирії, у похованнях Єгипту та Межиріччя тощо (рис. 26, *d–h, j*). Висловлювали припущення, що це і є давні осуарії. Втім, жоден аналіз не виявив у цих макетах жител слідів людського праху, тобто вони мали інше призначення. Натомість у добу пізньобронзового сплеску тілоспалень XIII–IX ст. до н. е. Європою поширюються саме житлоподібні урни. З'являються вони саме в цей час і у Пакистані (р. Свата).

Урна зі шведського Уппланду має форму округлої споруди із конічним дахом та прорисовками декількох входів, що нагадує едичну Вальгалу (рис. 26, *f*). Це вельми показово, бо загалом дослідники вбачають у цьому «багатодверному» округлому чертозі із вічною сутичкою ейнгеріїв чи то римський Колізей, чи то військові табори вікінгів. Ми ж, зі свого боку, вважаємо таке уявлення загалом індоевропейським надбанням, що вплинуло як на образ італійських цирків для ристаній, так і на германську Вальгалу (аналог якої явно мали у своїй ідеології етруски: див. рис. 26, *g*).

Образ урни-Вальгали повертає нас до символіки кургану, що переплітається із символікою урни-тіла (рис. 27). На противагу цьому момент «розвіювання попелу» над морем має зовсім інші конотації.

Для такого тафологічного елементу, як поховальна урна, в межах наративної традиції можна виділити мотив перебування (та транспортування) персонажа у певному компактному вмістилищі. У контексті скандинавської традиції згадаємо, наприклад, богиню Ідунн у горісі, що у такий спосіб покидає країну велетів Йотунгейм, а бог-громовик Тор виносить зоряного героя Аурванділя з Йотунгейму у кошику, або ж слов'янський казковий мотив героя, що плаває у діжці. Ми вбачаємо в цих мотивах компактного вмістилища генезу поховальних ритуалів, а також семантичний вияв (один із багатьох!) поховального інвентарю – вмістилища решток померлого. До того ж не лише урни були «компактним вмістилищем» для небіжчика: у Скандинавії бронзової та ранньозалізної доби ховали в колодах. Є і знахідки праху померлого в римському парадному посуді.

Ми підійшли до іншого важливого аспекту поховальних уявлень – долаття відстані між місцем смерті та місцем поховання. Згідно з Т. Естігаардом, мешканці Норвегії вели війни на півдні Скандинавії та навіть на континенті вже з пізньобронзової доби. Померлих вождів традиційно ховали на батьківщині, адже вони мали наново з'єднатися із соціумом, чий космос порушила їхня смерть. Кремацію робили на місці, відсилаючи рештки померлого в урні. Саме це пояснює наявність урн немісцевого походження у норвезьких та шведських могильниках.

Отже, доцільним є припущення про моделювання *посмертного шляху* (що зокрема демонструє міф про повернення Аурванділя). Якщо урна має форму візка (або корабля), то він сам по собі є транспортом, який доставляє душу померлого у Потойбіччя, а отже потреби моделювати антропоморфність вже нема. Втім, ті самі скандинави за цієї обрядовості передавали корабельну символіку переважно через мегалітичну човноподібну конструкцію, а урни з прахом стояли на місцях екіпажу.

У цьому контексті по-новому постають численні приклади глиняних макетів возиків та санчат із культур мальованої кераміки (зокрема з Кукутені-Трипілля). Ці санчата подекуди мають у своїй конструкції своєрідну посудинку, і раціонально налаштовані фахівці воліють тлумачити такі приклади як побутову модель санчат водоноші. Однак ця посудина-санчата або посудина-візок могла так само слугувати для транспортування решток померлого. І не обов'язково такий елемент мав лежати в могилі і містити рештки померлого (рис. 26, і).

Як уже згадано, трипільці могли практикувати синтез екскарнації та борошневих практик із кістковою речовиною, які провадилися регулярно і не вимагали одноразового інструментарію.

Макети жител (починаючи від вотивних керамічних хатинок доби енеоліту і до японських будиночків-*ханіва* з курганных поховань Кофун) (рис. 26, d-j) мали слугувати не стільки «транспортом» до Потойбіччя, скільки містком, аналогом «гостинного двору на перехресті світів». Пізніше могла виникнути й думка про таку хатку як постійне помешкання домашнього духа-охоронця (що добре видно на прикладах далекосхідних домашніх віттариків).

Схожу функцію мали дерев'яні стовпові «домовинки» на давньоруських погостах. А починалося все із глиняних макетів жител. Рамі Арав вважає, що такі споруди з Палестини (наприклад матеріали з культового центру Рогем Гірі) мали бути сховищами решток померлих предків, і їхня компактність не має значення, якщо припускати, що та людність практикувала «повітряний» похорон та подальшу екскарнацію тіла (рис. 26, d).

Отже, і макети санчат, і макети жител слід розглядати як мінімум у контексті культу предків (як, зокрема, і землеробські статуетки). Але водночас ми вбачаємо в такого роду артефактах і аспект поховальної обрядовості (зокрема спільноти Кукутені-Трипілля). Чимало енеолітичних посудин іншої форми так само могли слугувати для особливої «страви» – жертвовного «колива» з освячених решток померлого предка. Як влучно висловився Л. Клейн: «Лінія смерть–народження явно проходить крізь посудину».

5.3.4. Кремаційні урни як модель тіла

Цікавою є точка зору, що за *кремації* тіло *небіжчика* моделювалося його поховальною урною. Керамічні урни у формі обличчя відомі археологам з ранньобронзової доби (Баденська культура,

Троя-I), але найбільшого поширення дістали у спільності Полів поховальних урн (XIII–VI ст. до н. е.). Відлунням їх були портретні урни кельтів та етрусків (рис. 27, *b–c*), що вплинули водночас і на традицію портретних бюстів в античній Італії.

Поховальні посудини етрусків, іберів, кельтів та іллірійців, які є носіями традицій Полів поховальних урн, найчастіше моделюють голову з обличчям. Дослідники досі не дійшли згоди, чи ці голови позначають конкретного похованого, чи це абстрактний предок-символ (як, скажімо, обличчя на поховальних антропоморфних стелах). Важливо, однак, що це ще один приклад антропоморфізації міфологічних образів та культових суб'єктів. Зображення на посуді доби енеоліту-бронзи мали явно магічний характер. Самі лише очі мали бути могутнім оберегом, бо найчастіше, як вважає А. Голан, позначали очі Богині – Володарки Потойбіччя. У деяких культурах були дуже цікаві натуралістичні маски та традиції поховального посуду (рис. 28–29). Один із прикладів – керамічні посудини з обличчя-ми чи головами у Південній Америці, найпоширеніші в I–VII ст. н. е. в похованнях культури *моче/мочика* на північному узбережжі Перу (рис. 28, *a–c*).

Портретну поховальну кераміку мочика не використовували як урни, але тут відчувається концепція голови-душі, характерна для багатьох доколумбових культур, а також важлива роль екстатичного напою, який туди наливали для поховальних церемоній (що опосередковано нагадує фрагменти з описів поховань у «*Pigvedi*»).

Значно давнішою є традиція давньоєгипетських каноп, у яких зберігалися внутрішні органи муміфікованого фараона (зокрема його серце). Найчастіше кришки каноп прикрашені портретним зображенням (рис. 27, *d–e*).

5.4. Мертва голова як втілення душі предка

5.4.1. Культова роль мертвої голови

Доволі поширеною і архаїчною була традиція вшановування черепа або мертвої голови, зокрема в давніх європейців культурної традиції Латен (особливо в кельтів). Причому знаходять як черепи, розміщені в святилищах, так і власне кам'яні голови, що нагадує традицію ольмеків Мезоамерики. Щоправда, кам'яні голови кельтського світу значно компактніші (рис. 28, *i–j*).

Знахідки культурної діяльності представників близькосхідної На-туфійської культури свідчать про неабиякий інтерес цієї людності до голови і черепа зокрема (Ієрихон, тель Мюрейбет, Ерг-ель-Ахмар та ін.). У зрілій фазі докерамічного неоліту «Б» (7600–6200 рр. до н. е.) вперше з'являються модельовані черепи (на реальних черепках моделювали

обличчя померлого – див. рис. 29, а, b, c). Черепами тварин в ту добу прикрашали певні житла (котрі чимало фахівців марно тлумачать як святилища), а розквіту така традиція сягає зокрема в культових приміщеннях Чатал-Гююку. М. Меднікова зазначає, що з-поміж цих знахідок привертає увагу явне протиставлення в семантичному навантаженні різних частин тіла: тіло нижче голови (посткраніальний скелет) пов'язувалося з нижнім світом, «натомість голова (череп) стає елементом архітектури жител та культових споруд, беручи на себе позитивну функцію, втілену в культі предків».

Мішель Боноговські звертає увагу на певну кількість дитячих модельованих черепів і робить висновок, що через це будітмо не може йти мови про культ предків. Утім, маємо зауважити, що саме акцент на долучанні до світу предків, реінкарнаційні ідеї та фратріальна міжпоколінна медіаторика лежать в основі чималої кількості ритуальних практик доколумбових культур Америки – згадаймо дитячі мумії Чинчорро, трепановані та деформовані дитячі черепи Паракас-Наска та численні дитячі зображення в народів Мезоамерики тощо.

Інгульська катакомбна спільність у Північному Причорномор'ї (прибл. XXVI–XX до н. е.) привертає увагу своїми модельованими черепами (рис. 29, b). Вони переважно відділені від тіла і часто мають сліди посмертного оперативного втручання (видаляли мозок). Далі черепні кістки ретельно очищували від м'яких тканин, на лицевий відділ наносили глиняно-вохрову обмазку і модельовали ніс, губи та повіки (а інколи й усе обличчя). За висновками С. Пустовалова, такий обряд мали право отримати лише представники вищої еліти ямно-катакомбної людності, а до того ж – і окремої етнічної групи, явно пов'язаної з близькосхідним населенням (Анатолія).

Серед поховань ямно-катакомбної спільності часто знаходять такі, де череп покладено поруч із тілом, там, де зазвичай має бути коштовний інвентар (посуд, зброя); подекуди череп має сліди певного постпоховального використання; нарешті, є й випадки, коли в похованого взагалі немає голови, а замість неї приставлено ритуальну чашу з остеологічної маси. Поширені саме у таких похованнях ритуальні посудини (чаші та амфори) варті окремої уваги. Вони виготовлені з *кальциту*: суміші деревного вугілля та піску на певній клейкій основі, в котру домішували товчені кістки, зокрема людські, і нерідко – черепні. Ця практика використання посмертних решток (явно анатолійсько-закавказького походження) слугує додатковим аргументом на користь висловленої вище гіпотези щодо тафологічних практик трипільсько-кукутенського населення.

Стосовно мешканців Приуралля скіфського часу читаємо в Геродота: «26. Кажуть, що ісседони мають такі звичаї. Коли помирає чийсь батько, всі його родичі приносять баранину, потім готують жертвоприношення, дрібно шматують м'ясо і додають до нього і м'ясо помер-

лого батька свого господаря, потім переміщують усе це м'ясо і влаштовують учту. Вже з голови померлого вони виривають волосся, добре очищують її, позолочують і тримають її в домі як дорогоцінність і приносять їй щороку великі жертви. Це робить син своєму батькові так, як елліни, коли справляють свято померлих батьків [...]».

На думку М. Меднікової, «дані етнографії дають змогу припускати, що моделювання [черепа] має аналогії в обрядах “завішування” обличчя, поширеного в ініціаційних та весільних обрядах, де виконує функцію позначення межового стану, тимчасової смерті».

Що ж до носіїв традицій катакомбної спільноти (особливо її інгульської групи), то, на думку С. Пустовалова, «зміст ритуалів цього населення, пов'язаних із моделюванням, має стосунок, імовірно, до процедури передання влади від покійного вождя до спадкоємця. Цей обряд надійно зафіксований у багатьох народів Африки [...] Тому висновок про те, що шанування черепів, і в тому числі модельованих, поширене в народів, які перебувають на рівні трансформації первіснообщинних відносин і формування ранньокласових відносин, [...] зберігає своє значення. [...] Модельовані черепи чітко корелюються з іншими показниками високого статусу похованого».

Ще більшою мірою цей соціологічний вимір демонструє практика штучної деформації черепа – починаючи від простої трепанації і завершуючи зміною самої форми голови людини, причому за життя.

5.4.2. Черепні трансформації

Археологи встановили, що штучна деформація черепів була поширена ще за доби середнього палеоліту. Численні надрізи та вишкребані отвори на черепних кістках зазвичай пов'язують із канібалізмом, але нині усталилася думка, що навіть серед палеоантропів канібалізм був не побутовим, а ритуальним актом щодо певних визначених осіб. І така практика подекуди фіксується навіть за матеріалами поховань Європи раннього середньовіччя.

Краніологічну деформацію практикували певні аристократичні роди Стародавнього Єгипту (досить глянути на голови сім'ї Аменхотепа IV) і сармато-аланські племена Північного Причорномор'я пізньоантичної доби. Введення до наукового обігу нових матеріалів із території північно-західної Монголії, Туви, Алтаю та Західного Сибіру дає змогу говорити про стійкий феномен трепанування черепів, характерний для величезного шару кочових скотарських культур середини/кінця ранньозалізної доби.

У Новому світі черепні деформації, а також трепанації практикували майя, ольмеки та представники культури Веракруз у Мезоамериці, та зрештою й чимало народів доколумбової Південної Америки,

з-поміж яких найцікавішою є традиція культурного кола *Паракас-Наска-Ліма*. Ці етноси почали з традицій спільності Чавін (в яку самі нібито не входили), а завершували в межах ідей протоімперії Уарі, – але можливо, що саме вони і передали уарійцям свої певні космогонічні та есхатологічні концепти.

Археологи не могли не звернути увагу на кількість одних лишень черепних трепанацій у перуанському регіоні (40–60 % знайдених черепів Паракас!). Після таких операцій чимало пацієнтів жили роки і навіть десятиліття. І переважно голови «пацієнтів» не містять посттравматичних слідів: тобто, це не була операція з прибирання уламків черепа після поранення в голову. Але що ж тоді?

Подекуди такі давні трепанації тлумачать як боротьбу з епілепсією. Тоді в культурі Паракас на цю хворобу мали б хворіти багато людей. Це могло бути наслідком штучної деформації. Паракаські голови справді химерні й нагадують черепи прибульців із фантастичних стрічок. Через таку процедуру проходили всі немовлята, і чималий відсоток гинув – подекуди знаходять кісточки немовлят із дощечками, якими стискували дитячий череп, поки шви не зрослися. А типів деформацій було кілька, найпоширеніші – клиновидна (тобто стискування спереду та ззаду) та конусоподібна (дощечки примотували до голови з чотирьох сторін під кутом). Проходили через це і хлопчики, і дівчатка.

Однак серед знахідок є й черепи померлих у похилому віці, видовжені та загострені, з пластинкою металу на місці квадратного отвору. Саме так, отвори в черепі могли бути фігурними, і це вже насправді заперечує медичну функцію. Можемо припустити спроби досягнення особливих станів зміненої свідомості.

М. Меднікова слушно зауважує, що всесвітнє поширення практик маніпуляцій із головою (й навіть не завжди мертвою!) має базуватися на антропоморфному космічному коді, коли Всесвіт маркувався елементами людської анатомії; тобто – саме людське тіло стало репрезентацією сакрального космічного «тексту» (від себе додамо, що особливо це мало бути справедливим для представників сакральної влади або ж – щодо фахівців-медіаторів між зонами світобудови).

Отже, голова мала символізувати вищі сфери світобудови (небеса, астральні об'єкти, атмосферні феномени тощо). «В цьому культурологічному контексті археологічні приклади складного поводження з головою небіжчика можуть бути інтерпретовані як відтворення найдавнішого космогонічного міфу».

5.4.3. Фетишизація мертвої голови

Практики народів Меланезії, Океанії та Амазонії дають змогу припускати архаїчну роль мертвої голови у процедурі інвестиції, тобто передачі влади і сакральних повноважень. «Мисливцями

за головами» здавна називають певні племена Індонезії (*даяки*) та Амазонії (*хібаро*) (взагалі ці назви охоплюють величезну кількість племен: *даяки* – це племена острова Борнео (Калімантан), а саме *клеманти*, *кенья*, *ібану*, *інгаджу*, *кайяни* тощо; *хібаро* – це амазонські індіанці *шуар*, *уамбіс*, *ачуар*, *шивіар* та *ауахун*).

Ці голови-трофеї – *тсантса* в Амазонії – вкрай мініатюрні, і за певних обставин їх носять з собою на поясі як оберег. Хтось вірить, що були спеціальні рецепти бальзамування голови, які давали змогу зменшити людський череп вп'ятеро. Втім, таких знань у традиційних народів не було. Насправді ж відбувалася муміфікація обережно знятих зовнішніх тканин, які вимочували або виварювали у спеціальних дубильних сполуках, висушували на нагрітому камені, а потім набиwali вимоченим ганчір'ям і сушили (рис. 30, g).

Шуар та *ібану* досі вірять, що ці голови є вмістилищем душ. При цьому нещодавно етнографи побачили в цьому відгомін військово-магічних дій – буцімто такий звичай стосувався лише ворогів. Ставши засушеною трофейною головою в свого переможця, потерпілий був назавжди позбавлений посмертя, його душа-сутність опинялась зачиненій у голові-вмістилищі, а його духовна сила переходила до власника.

Папуаси *марінд-анім* добувають голови чужаків (здебільшого чоловіків) колективно. Для них важливо знати ім'я того, чия голову вони заберуть. А як таке вони сприймають будь-яке слово, яке почули від жертви перед тим, як її вбити. Відтепер це слово стане третім, буквально «головним» ім'ям їхніх новонароджених дітей. Однак спершу відбувалось щось на кшталт ритуально-спортивних змагань: воїни бігли наввипередки до моря кожен із головою у рупі, сповіщаючи криком, що відтепер ця голова належить йому (рис. 30, d–f).

Вищеописані вияви обрядовості мертвої голови в катакомбному середовищі також мають чимало рис військового ритуалізму, добре виявленого в історичний час у кельтів. Ще більшою мірою таке сполучання культу предків із воєнними ритуалами демонструє іконографія комплексних та ранньокласових народів доколумбової Америки (рельєфи Сечину та кераміка Мочика у Перу, воїни з головами-трофеями на рельєфах та фресках Мезоамерики тощо). Ці сюжетні композиції дещо нагадують відповідні приклади в пам'ятках Латену. Тож недарма кельти вірили, що голова предка має надзвичайну могутність і навіть здатна захистити країну від вторгнення ворогів.

Комплексні суспільства Європи (особливо ті, що переживали «епічну форму» соціальності) лишили хроністам чимало свідчень уваги до голови – як бойового трофею зокрема. Дослідники «Іліади» зазначили, що давні ахейці, відрізаючи голову ворога, автоматично отримували владу над його душею *псюхе*. Колекціонували голови переможених і степові кочовики. Приміром, сарматська дівчина не

могла вийти заміж, доки не принесе голову вбитого ворога. А печеніги відтіяли голову князю Святославу і зробили з його черепа чашу.

Геродот писав щодо скіфів таке:

«64. [...] Першого ворога, якого вб'є скіф, він п'є його кров, а скількох інших він ще вб'є в битві, то приносить до царя їхні відтіяті голови. За кожену голову йому дозволено одержати щось із трофеїв, а якщо не принесе голови, це йому не дозволено.

Ось як скіф здирає шкіру з голови ворога: він надрізує шкіру навколо голови там, де вуха, бере голову, трусить її, щоб відокремити від черепа, потім бере бичаче ребро і розгладжує шкіру. Після цього він використовує її як рушник і для вуздечки свого коня, на якому він їздить, вішає її і пишається нею. Бо той, у кого більше таких рушників, вважається за найвідважнішого воїна.

Багато хто з них із шкіри ворогів шиють собі плащі і носять їх як шкіряний одяг. Багато із них із шкіри мертвих ворогів, здертої з правих нігтів, роблять собі чохла для сагайдаків [...] Багато хто здирає шкіру з усієї людини, натягає її на дерев'яну раму і возить її з собою, гарцюючи на коні.

65. [...] А з головами не всіх ворогів, але з найненависніших, вони роблять таке. Кожен із них, відпилявши все, що нижче від бровей, очищує череп. І якщо цей скіф бідняк, він лише обтягує ззовні череп сирицевою бичачею шкірою і використовує його як чашу, а якщо він багатий, то він також іззовні обтягує шкірою, а зсередини позолочує його і використовує як чашу для вина. Роблять вони так і з черепами своїх родичів, коли вони посваряться між собою і хтось із них на суді царя візьме гору над іншим».

Цікавими є фольклорно-міфологічні сюжети про голову-помічника в героя чарівних казок, славетний мотив міфів давніх скандинавів про те, як мертва голова божественного мудреця Міміра розповідала богу Одіну секрети всесвіту.

Тож голова могла бути водночас в'язницею для вбитого ворога – щоб він не помстився ані з того світу, ані через перевтілення в нащадку, – і магічним артефактом, зв'язковим із Потойбіччям (власне, здійснюючи медіаторику між світами). Вірогідно, первинним уявленням щодо цього було саме «*вмістилище душі*».

5.4.4. Голова як давній синонім душі

Передавати поняття душі через зображення голови загалом було характерно для індіанців *майя*. І ця традиція в них певно починається іще з *ольмеків* (власне, археологічна культура Ла-Венти і Трес-Сапотес), котрі відомі своїми велетенськими кам'яними головами (рис. 28, e–f).

У мезоамериканському регіоні в архітектурному декорі широко використовували символ мертвої голови, починаючи від Теотіуакана

і до відомих палаців майя тощо. Втім, відомо і чимало просто модельованих або декорованих черепів цього регіону, особливо на території народів *науа* (інкрустовані черепи міштеків та ацтеків). Найчастіше це – посмертна нефритова маска, що має відтворювати обличчя божественного предка у гробниці (рис. 29, е).

Отже, висновки В. Проппа щодо культу голови є некоректними. Він апелює до розвідок О. Вазера з приводу античних гем із бородатими головами, які нібито ростуть з землі та ще й спілкуються: «Автор порівнює їх з Горгоною, з крилатими головами серафимів та херувимів та іншими матеріалами і доходить висновку, що вони символізують душу померлого, що вірогідно, та не доведено. У казці голова є непохований мрець».

Мрець, що стирчить із землі головою до живих, – помічник-посередник, як славетна голова-велет з сюжету про богатиря Руслана. Але його саме тому так і ховають, щоб його голова як вмістилище душі могла допомогти. Тобто, **голова-душа** є явно давнішим уявленням, яке увійшло і до казок, і до поховальних традицій, і до образотворчого мистецтва тощо.

Позбавити тіло голови – поширений спосіб покінчити зі зловісним мерцем-дравгом у скандинавів. Голову при цьому прикладали до стегон небіжчика. Аналогічно і селяни Балканського регіону вірили, що такий спосіб уб'є упиря чи-то вампіра. Щоправда, вважали, що тілоспалення є ефективнішим.

Втім, навіть у Давньому Єгипті були схожі настанови! На думку Г. Кееса, є чимало текстологічних настанов щодо того, щоб тіло після смерті зберігало цілісність, і навпаки, – коли мова йшла про переможених суперників, практикувався своєрідний гробничний вандалізм. Подекуди ж мумії фараонів обезглавлювали грабіжники: саме для того, щоб померлий із того світу не міг помститися. Певно, переривався зв'язок духовної сутності померлого між її відгалуженнями по зонах світобудови.

Відповідно, можна припустити, що саме суперництво та погрози відтинання голови з-поміж знаті останніх династій Старого царства призвели до збільшення числа загробних вмістилищ душ у могилі – робили і мумію, і її маску, і промальовану маску на труні та саркофазі, і статую з обличчям померлого, і його зображення на стіні тощо. Додатково з'явилися могильні вартові: дерев'яні охоронці (як славетна гвардія нубійців із гробниці Месехті). Все це були магичні запобіжні заходи для того, щоб забезпечити душі вмістилище.

За аналогією до кургану, припустимо, що власне душа в цих масках чи статуях не мешкала – єгиптяни саме й акцентували на тому, що посмертна сутність має вести нове існування, нову інкарнацію в *Полях Іару*. Але вона має вільно туди повертатися через певні відбитки, магичні «якорі», що прив'язують різні проєкції душі до єдиного

центру, і саме тоді вони являють цілісність, що було для єгиптян дуже важливо.

Порушення такої духовно-тілесної цілісності загрожувало адекватному посмерттю. Чи не тому відрубання голови та кремацію завжди вважали надійним способом розправи з нежиттю?

5.5. Культ предків і містеріальні першовитоки театру

Мумії та статуї Стародавнього Єгипту доповнюють етнографічний матеріал, згідно з яким для посмертного «випромінювання» благості предкові достатньо тимчасово увійти у власну статую-зображення. Підтверджують це і церемонії «оживлення» тибетських зображень та ікон. Доволі суперечливими є тлумачення зображень стародавніх антропоморфних подоб у могилах. Традиційно статуетки давніх землеробів визначають як *вотивні*, себто «посвячувальні». Але рідко пояснюють, чому або кому їх власне приносили. Існує також версія, що ці статуетки є дитячими іграшками – ляльками. І не завжди вбачають, що навіть у цьому випадку лялька має найбезпосередніший зв'язок зі світом померлих.

Це добре ілюструють традиційні ляльки *качина* доколумбової Америки. За ними дійсно доглядають діти, і навіть під час гри вони чудово знають, що ляльки – уособлення мертвого предка. Традиція поховальних ляльок надійно фіксується в Південній Америці від часів культури Уарі. Індіанські діти вивчають кольорово-орнаментальну символіку *качина*, бо вона доволі різноманітна і відповідає за різні аспекти світобудови. Таким чином, і ляльки ці символізують різну спеціалізацію предків: «сонячні *качина*», «морські *качина*», «бджолині» тощо.

Звертаємо також увагу на традицію поховальних керамічних фігурок, будинків та корабликів *ханіва* на Японських островах за доби переселення носіїв курганних культур.

5.5.1. Посмертні дієства з головами і тілами

У багатьох архаїчних традиціях найкращим зображенням мерця було його власне тіло. Мумії чилійських *чинчорро* містять сліди певних маніпуляцій – їх напевно десь використовували (у містеріях?), а потім ремонтували. Йдеться про зародження традиції святкової «демонстрації / виставляння небіжчика». Приміром, у Новій Каледонії (Полінезія) померлого ховали під землею сидячи, а голова стирчала на поверхні; з черепа знімали м'які тканини й обліплювали його смолою та глиною, моделюючи обличчя небіжчика. Антрополог М. Еберт вважає, що саме це стало основою культових практик фетишизму.

Традиційні суспільства народів Південно-Східної Азії, за свідченнями етнографів, мали звичаї *зберігати засушених померлих старійшин-предків*, яких виймали на певні обрядові свята: в моменти тонкого балансу світобудови вимагалось явити духам-покровителям цільний зв'язок між поколіннями. Для цього виголошували довгі генеалогічні списки, перелічували подвиги першопредків, демонстрували родові реліквії, залучали й самих представників першопредків тощо (мумії померлих або ж переодягнених людей – перед нами ініціаційна предтеча театру).

Вчені припускають, що африканці виставляли засушені тіла старійшин доти, доки не відбудеться момент їхнього переходу до краю першопредків. Скажімо, для нігерійських *рукуба* посмертне перевтілення померлого відбудеться, лише коли повністю щезне трупний запах (власне, через сім років). Утім, традиція такого натуралізму збереглася в небагатьох місцях.

Також є чимало традиційних практик із використанням людських черепів, проте окремі народи не задовольняються «кістяною» головою, а потребують натуралізму. Подекуди навіть умовного, коли череп просто інкрустують кольоровим коштовним камінням, як-от у Мезоамеричі (рис. 29, е). Це можна вважати перехідною формою між посмертним портретом та декоративною маскою (як у правителя Паленке, рис. 29, д).

Обмазування лицьової частини черепа і моделювання, що відтворювало реальний або умовний вигляд покійного, є характерними особливостями інгульської групи ямно-катакомбної культурної спільності (кінець III тисячоліття до н. е.). Глиняну масу накладали на очищений від м'яких тканин череп і зображали портретні риси померлого. В обряді часто спостерігалися ознаки декапітації (обезголоження); на черепах можна зустріти спеціальні отвори для видалення мозку. Ця культурна традиція охоплювала велику територію Північного Причорномор'я і Приазов'я (рис. 29, б).

В. Отрощенко і С. Пустовалов висловили припущення, що люди, чії черепи було оброблено, належали до особливого прошарку катакомбного суспільства – вождів і жерців, або ж це були члени їхніх сімей та родів. Дані етнографії дають змогу припустити, що моделювання має аналогії у звичаях «завішування» обличчя, поширеного в ініціаційних і весільних обрядах, де виконує функцію позначення перехідного стану, тимчасової смерті.

Поряд із ретельно обробленими черепами часто знаходять ритуальні амфорки і чаші. Згідно з реконструкцією українських дослідників, ці форми посуду робилися з кальциту, який являв собою суміш потовчених мушель, деревного вугілля й піску, замішану на в'язкому клейковинні. У кальцитовому складі виявлено людські, у тому числі краніальні, кістки, що явно має зв'язок із культом предків.

5.5.2. Образ предка, портретизм та обґрунтування «лицедійства»

Посмертні маски як вияв особливого статусу похованого фіксують ще з часів докерамічного неоліту Близького Сходу (рис. 29, а). У рибалок-збирачів *чинчорро* на узбережжі Перу вони були поширені приблизно в той самий час. Щодо цих пам'яток ще не можна стверджувати напевно, яку загробну традицію вони позначають. Щоправда, *чинчорро* не намагалися відтворювати портрети – навпаки, посмертні маски-обличчя мумій навмисне схематичні: дірочки замість очей і рота (рис. 5, b–d). А. Голан вважає, що причиною міг бути забобонний страх – навіть на численних давньоземлеробських статуях Старого світу обличчя або невиразні, або обмежені символічно зробленими очима.

У згаданих інгульських черепках бронзового часу та з Тагарських могильників Південного Сибіру подекуди глиною моделювалися лише отвори: очні, носовий та ротовий. Одні фахівці вважають це апотропеїчним заходом – методом боротьби з лиховісною силою померлого, для інших дослідників це лише свідчення консерваційних заходів: певна заміна технік муміфікації для відтворення тіла; нарешті, інші вважають, що це вельми можливо, але не відкидають і мети ініціації, що має ввести небіжчика до іншого світу.

Зі свого боку зазначимо, що саме збереження певної портретності давало змогу голові слугувати певним тимчасовим вмістилищем для посмертної сутності. Ба більше, віра в переміщення духа у певний образ була явно давнішою! Відомими є маски доби докерамічного неоліту. Не зникла ця традиція і в інших традиційних культурах давнини (рис. 30). Саме її наслідки варто вбачати в сучасних ритуалах предків африканських догонів чи мексиканському Святі Смерті.

Портретне мистецтво, на нашу думку, завдячує своєму виникненню саме посмертному моделюванню вмістилища для персональної посмертної сутності. Відомі лише кілька народів, що розвинули цю традицію до вершин естетизму: єгиптяни, римляни та індіанці-мочика.

Римські портретні скульптури доби республіки були досконаліші, аніж грецькі, хоча греки певний час краще розумілися на підрахунку пропорцій. Еллінське мистецтво, власне, і втілювало ідеальні пропорції – тобто, портретизм передавав ідеал, гармонію, проте не особистість! Ситуація почала змінюватися лише за зрілого еллінізму. Натомість Рим запозичив від етрусків традицію робити воскові обличчя померлих; знатні родини мали цілі стіни, заповнені нішами для масок, а згодом і бюстів предків.

В Єгипті здавна дотримувалися портретної схожості супровідних статуй у знатних похованнях, а згодом там практикувалось анатомічне

моделювання обличчя самої мумії. В римський час відбулося злиття двох традицій – єгипетських облич-вмістилищ *ка* і римського портретизму предків. Внаслідок виник феномен файюмського портрета (рис. 29, *g, j, h*).

Окремо зазначимо про «перуанську античність» на прикладі моче / мочика. Їхню естетику справді можна порівняти з давнім Середземномор'ям, а солдатську героїку – з певними категоріями «римської душі». Втім, дехто справедливо вважатиме це спекуляціями, тож замість обґрунтування паралелізму згаданих ментальних моделей пошлемося на характерний портретний поховальний посуд цих америндів I–VIII ст. Подекуди поєднання анатомії та психологізму їхніх посудин вражає (рис. 28, *a–c*).

Африканські та полінезійські народи робили *маски духів-покровителів* та *образи першопредків* тощо. Вони доволі гротескні, але кожен елемент такої генеалогічної маски містить абсолютно чіткий космологічний символізм. Подібно до зоологічного коду звіриного стилю архаїчного мистецтва, маємо тут своєрідний *фізіономічний код* (рис. 30, *h–m*). На різні свята одні й ті самі племена вдягають різні маски, адже відбувається звертання до різних першопредків у їхніх різних проявах.

Отже, традиційна маска не вважалася ані прикрасою, ані забобоном.

А. Авдєєв зазначає, що маска не покликана «маскувати» чи позбавляти індивіда пізнаваності, як колись писали в словниках; основна функція традиційної маски – перетворити людину, трансформувати її внутрішню сутність в інший образ: тварини, предка, духа, бога тощо, що дає змогу особі в масці діяти як персоніфікатор цього створіння – буквально, «лицедіяти» – на благо соціуму.

Вище згадано про концепцію *макрочасу «замані»*, яка зумовлює постійний вплив Світу померлих на життя сучасників. Відповідно й сучасники мали відповідати взаємністю і робити регулярні «з'єднання» зі своїми *asili* («предок» на суахілі) чи *okhokho* (зулуські діалекти). Тобто дух предка чи демонічного персонажа, який уособлює зроблена за всіма канонами маска, тимчасово входить у неї, а з неї ніби контролює актора. В цей час виконавець і є цим персонажем! Це знають і він, і глядачі. Паралелізм до японського театру «Ноо» доволі вражає.

Кліфорд Гірц описав містеріальну виставу «храмів смерті» на Балі, де виконавці у костюмах та масках стають на певний час своєрідними оболонками для персонажів, яких вони грають (це, власне, дракон-антигерой Баронг та стара відьма Рангда). Демони буцімто сповнюють виконавців під час дійства *маноподібною* силою (*шакті*). Спершу транс наповнює лише виконавців, далі це «заражає» натовп глядачів, і вони, п'яніючи потроху, по-одному починають кидатися зі

зброєю на допомогу комусь із персонажів (зазвичай – незграбному дракону). Маска Рангди встигає продемонструвати і бойову майстерність, і сексуальну привабливість, і владу непереможеної властительки доль. Коли вона полишає сцену, Баронг та його помічники впадають в безсилу агресію, намагаються ранити себе кинджалами та ковтають живих курчат.

«Навряд чи можна яскравіше продемонструвати тонку, як лезо бритви, межу, що відділяє розум від божевілья, ерос від танатоса, божественне від демонічного», – пише К. Гірц.

Це корелює з переконаннями декотрих африканських практик, і особливо афро-карибських, як-от *вуду* чи *сантерія*. Для знахаря *вуду* дух-*лоа* має «осідлати» посвяченого – тобто маємо своєрідну тимчасову одержимість. В цьому стані відбуваються релігійні відправи.

5.5.3. Взаємодія з предками: містеріальна «одержимість»

Приклади з епічних творів, а також етнографічні спостереження дають змогу стверджувати, що представники старшого покоління для певних ініціацій молоді могли «впускати у себе» духів-«наїзників», аби на певний час долучитися до міфологічного часопростору. Така практика пояснює чимало дивних на перший погляд археологічних знахідок чи, скажімо, незрозумілих історико-етнографічних спостережень давнини.

У праці «*Істина міфу*» Курт Гюбнер наводить цитату Е. Кассіраера:

«Не існує сценарію чи вистави, котрі лише виконує танцюрист, що бере участь у міфічній драмі; танцівник і є бог, він стає богом... Те, що... відбувається у більшості містеріальних культур – це не голе видовище, яке наслідують події, проте це – сама подія і її безпосереднє здійснення.

[...] В усіх міфічних діях існує момент, в якому відбувається справжня транссубстанціація – перетворення суб'єкта цього дійства на бога чи демона, якого він собою являє. [...] Повсюдною є віра в те, що від правильного виконання ритуалу залежить подальше продовження людського життя і навіть існування світу».

Іншу тезу висловила К. Голигіна стосовно давньокитайських традицій: «Доки міфологічний образ існує на стадії обрядової “маски” шамана, він умовний, але ця умовність свідомістю не фіксується. Танцюючий шаман [на ханському рельєфі] і є божество, інакше кажучи, зображення тотожне зображуваному. Під час запису з образу, який живе на сцені обряду, щезає та дуальність, яка творилася присутністю шамана, який виконує роль».

Окремо варті згадки в цьому контексті зимові ритуали європейських народів історичного часу. До них же дотичні і фольклорні мотиви «Дикого гону».

Документальними свідченнями *містеріальних костюмованих «курганних ініціацій»* є згадувані «поховання за специфічним обрядом» та «поруйновані поховання» першої половини I тис. н. е. Особливо яскраві знахідки – в Померанії та на території Черняхівської КІС, щодо належності до якої північних германців уже немає сумнівів. Згідно з однією з найпоширеніших версій пояснення таких звичаїв, померлі, поховані за «специфічним обрядом», були в земному житті *небезпечними* для інших, і їх по смерті треба було знешкоджувати (див. розділ 2). В ісландських же сагах часто йдеться про двобій героя з мерцем-*дравгом*. При тому що свідчення саг доволі документальні!

Насправді ж ми припускаємо тут не що інше, як ініціаційне випробування молодого ярла (= княжича) в могилі предка. Ми вже розглядали тему священної зброї. Розповіді про те, як витязь іде по чарівний меч до кургану, явно є відгомонами таких практик: юнак-воїн мусив здолати страх перед могилою, там він зустрічався з агресивним померлим, а саме з вихователем чи кимось зі старших, і в разі перемоги отримував «чарівну зброю» з кургану. При цьому варто припускати, що в декотрих випадках справді відбувався двобій, що загрожувало каліцтвом чи смертю для обох сторін. Реалістичність цього ініціаційного випробування позначилася і на сагах.

Ще одним проявом таких ініціацій були справжні руйнування кістяків у могилі. Подекуди похованого могли позбавити голови і поза ініціаціями, щоб знешкодити – варто було лишень дійти висновку, що мрець якимось пов'язаний із певними бідами: недородом, хворобами, голодом, негодою.

У курганних пам'ятках віддаленіших часів так само зафіксовано виразні сліди апотропеїчних практик. Зокрема це можна казати про поховання доби середньої бронзи інгульського населення катакомбної КІС.

С. Пустовалов присвятив цьому моменту окрему увагу: «Проведений аналіз захисних обрядів переходу з царства живих до царини мертвих катакомбного населення Північного Причорномор'я свідчить про значну варіативність цих обрядів. Фактично одна функція – захист померлого від впливу світу живих і, навпаки, захист живих від померлого – вирішується багатьма способами».

Мова йде про символізм перетинок між впускною ямою та катакомбою. Можна побачити певні сліди обрядності «входу», «межі» та «охорони». Самого похованого лишали в спокої, проте його потенційній загрозі протистояли багатьма способами – і через натуральну заслінку, і через забитого слугу-вартового на вході до камери, і навіть через циновки зі слідами магічних формул, що зближуються із синхронними пам'ятками Близького Сходу.

КОРОТКІ ПІДСУМКИ РОЗДІЛУ 5

Отже, культ предків і культ мертвої голови – взаємопов'язані традиції комплексних суспільств. Вони базуються на усвідомленні особливої сили позатілесної сутності предків, котрій потрібне вмістилище. Тому варто скорегувати висновки О. Авдєєва щодо маски (як етнографічного матеріалу): *«специфічне зображення певної істоти, яке вдягають чи носять з метою перетворення на певну істоту»*. Широкий матеріал, зокрема посмертний портретизм та маски як елементи декору та архітектури, дає змогу стверджувати, що *маска – це образ певної істоти, здатний бути вмістилищем її життєвої сили*. Цей образ можуть вдягати, тримати або класти до певного місця, встановлювати задля охорони території чи просто як місток для регулярної комунікації з Потойбіччям тощо. Такою маскою могла стати й мертва голова. Ось чому цій частині тіла була властива фетишизація, і водночас приниженням ворога було позбавити його голови та здійснити над нею певні ритуали (від вирізання із неї чаші до висушування як трофею-«тсантса»).

До цього дотичні певні екстатичні практики, котрі зрештою породили містеріальні дієства давнини. Зазначені аспекти, на нашу думку, виражають прояви культу померлих предків, котрі мають здатність повертатися до світу живих або у свою подобу (що породило і поховальні статуї, і посмертний портретизм, і церемонії з масками, і феномен ляльок-предків тощо), або ж у самого медіума за дотримання певних умов та вимог.

Сакральні предмети в похованнях брали участь у цих дієствах так само, а в окремих випадках могли міфологізуватися – знову ж таки, явно через позатілесну сакральну силу першопредків, яка у них входила. У такий спосіб могла передаватися як удача володаря через його дарунки, так і прокляття похованого через певні артефакти його поховального інвентарю. Відомі випадки пізнішого підзахоронення певних об'єктів чи навпаки – використання архайчних об'єктів із могили (скажімо, мечі римської доби у вікінгів та ін.).

Сама поховальна споруда в своєму оздобленні найчастіше мала безпосередній зв'язок із культом предків. Курган із бенкетною залогою сприймався як «заїзний двір», а корабель чи оформлена у вигляді човна могила відповідали міфам про вічне повернення місцевого деміурга-покровителя.

Первинно традиційним соціумам був властивий циклічний світогляд – персоналізму місця, фактично, не було. Самі ж померлі уявлялися як дотичні до певної позажиттєвої сили, котра може змінити свою полярність щодо світу живих залежно від того, яку шану живі виказують своїм померлим.

Подальший «троїстий» поділ позажиттєвих сутностей відбивав архайчну ієрархію, властиву родовим громадам комплексних суспільств

зрілого неоліту. Вважаємо, що саме подяка «своїм-благим», задовбрювання «своїх-небезпечних» та чергові руйнівні заходи проти «чужих-ворожих» небіжчиків мали лягти в основу культу предків. Нижче тему такої троїстості буде розкрито докладніше на прикладі скандинавів.

Запитання для самоконтролю

- Як відобразився культ предків на військових традиціях?
- Знайдіть риси культу предків у матеріалах весільної обрядовості.
- Спробуйте проаналізувати дитячі ігри в контексті реліктів культу предків.
- Які відгомони культу предків знайомі вам з етнічних традиції України?

Рекомендована література до розділу 5

- Авдеев А. Д. Маска. (Опыт типологической классификации по этнографическим материалам) / А. Д. Авдеев // Сборник Музея антропологии и этнографии: Т. 17 / Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР ; отв. ред. С. П. Толстов. – М. ; Л. : Изд-во АН СССР, 1957. – С. 232–346.
- Антоненко В. З. Социальная природа эволюции религиозных представлений о посмертном существовании / В. З. Антоненко : дис. канд. философских наук : спец. 09.00.06. – М., 1986. – 163 с.
- Байбурин А. К. Семиотический статус вещей и мифология / А. К. Байбурин // Материальная культура и мифология : сб. музея антропологии и этнографии. – Л. : Наука, 1981. – Т. XXXVII. – С. 215–226.
- Березовая Н. В. Исландские поверья об «оживших покойниках» и их связь со скандинавским погребальным культом / Н. В. Березовая // Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – С. 226–253.
- Большаков А. О. Герой и общество в древнем Египте / А. О. Большаков, А. Г. Суцевский // Вестник Древней Истории. – М., 1991. – № 3. – С. 3–27.
- Бородатова А. А. Игра в мяч как путь в пещеру предков / А. А. Бородатова // История и семиотика индейских культур Америки. – М., 2002. – С. 129–175.
- Бочваров К. Е. Неолитические захоронения в сосудах из юго-восточной Европы: возникновение обряда / К. Е. Бочваров // Краткие сообщения Института археологии. Выпуск 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – С. 115–135.
- Вестергорд Э. Родство против договора. Германский героический эпос глазами исторического антрополога / Э. Вестергорд // Другие средние века: к 75-летию А. Я. Гуревича / сост. : И. В. Дубровский и др. – М. ; СПб. : Унив. кн., 1999. – С. 67–79.

- Гірц К. Інтерпретація культур : вибрані есе / К. Гірц. – К. : Дух і Літера, 2001. – С. 214–216.
- Голан Ариель. Миф и символ / Ариель Голан. – М. : Русслит, 1993. – 375 с.
- Голыгина К. И. «Великий Предел»: Китайская модель мира в литературе и культуре (I–XIII вв.) / К. И. Голыгина. – М. : Восточная литература ; РАН, 1995. – С. 5–93.
- Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов / А. Я. Гуревич // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М. : Наука, 1994. – С. 148–156.
- Гуревич А. Я. «Эдда» и сага / А. Я. Гуревич. – М. : Наука, 1979. – С. 25–70.
- Гусаков М. Г. К вопросу о происхождении обряда сожжения в урне и без нее: по материалам могильников юго-восточной Прибалтики эпохи Гальштата и Латена / М. Г. Гусаков // Краткие сообщения Института археологии. Выпуск 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – С. 228–245.
- Дворецкая И. А. Кровная месть у древних греков и германцев / И. А. Дворецкая, Г. Т. Залюбовина, Е. А. Шервуд. – М., 1995. – С. 46–86.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М. : Intrada, 2002. – С. 129–175.
- Король Д. О. Проблематика комплексного дослідження «мегалітичного» світогляду / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 114 : Теорія та історія культури. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. – С. 55–62.
- Король Д. О. Фатальні жіночі персонажі в еддичній міфології / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 22, ч. 1 : Гуманітарні науки. – К. : Видавничий дім «KM Academia», 2003. – С. 104–109.
- Лаевская Э. Л. Мир мегалитов и мир керамики. Две художественные традиции в искусстве доантичной Европы / Э. Л. Лаевская. – М., 1997. – 264 с.
- Липс Ю. Происхождение вещей : Из истории культуры человечества / Ю. Липс ; пер. с нем. В. М. Бахта. – Смоленск : Русич, 2003. – Глава XV. Царство мертвых. – С. 478–506.
- Львова Э. Л. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир / Э. Л. Львова, И. В. Октябрская, А. М. Сагалаев, М. С. Усманова. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1988. – 225 с.
- Масалова К. Розташування дітей Хора у сцені з 17-ї глави Книги мертвих в контексті спатіальних та антропологічних уявлень єгиптян (на матеріалі джерел Птолемейського періоду) / К. Масалова // Науковий історико-філософський журнал Університет. – 2013. – № 2 (51). – С. 92–98.
- Медникова М. Б. Обращение с головой умершего: погребальная практика древности по данным палеоантропологии / М. Б. Медникова // Краткие сообщения Института археологии. Выпуск 224 / гл. ред. Н. А. Макаров. – М. : Языки славянской культуры, 2010. – С. 98–106.
- Мончинска М. Страх перед умершими и культ мертвых у германцев в IV–VII вв. н. э. (на основе так называемых погребений специфического

- обряда) / М. Мончинска // *Stratum plus : Петербургский археологический вестник*. – 1997. – С. 207–213.
- Мосс М. Социальные функции священного / М. Мосс // Мосс М. Избранные произведения / пер. с франц. – СПб. : Евразия, 2000. – 448 с.
- Мозолевський Б. М. Кургани вищої скіфської знаті і проблема політичного устрою Скіфії / Б. М. Мозолевський // *Археологія*. – 1990. – № 1. – С. 122–138.
- Мышкин В. Н. К проблеме взаимосвязи погребальной обрядности и социальной структуры в древних обществах / В. Н. Мышкин // *Вопросы археологии Поволжья*. – Вып. 1. – Самара, 1999. – С. 270–288.
- Новикова Л. А. Маска в культуре / Л. А. Новикова // *Реконструкция древних верований: источники, метод, цель*. – СПб. : ГМИР, 1991. – С. 11–44.
- Окшотт Э. Археология оружия. От бронзового века до эпохи Ренессанса / Э. Окшотт. – М. : Центрполиграф, 2004. – 398 с.
- Павленко Ю. В. Поховальний ритуал та проблеми дослідження макроетнічних спільностей / Ю. В. Павленко // *Поховальний обряд давнього населення України : зб. наук. праць*. – К. : УМК ВО, 1991. – С. 5–18.
- Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире: мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 416 с.
- Пустовалов С. Ж. Культ черепов и социальная структура катакомбной общности / С. Ж. Пустовалов // *Древняя история населения Украины*. – К., 1991. – С. 44–51.
- Салбиев Т. К. Мотив мести в эпосе англосаксов и осетин / Т. К. Салбиев // *Атлантика. Записки по исторической поэтике*. – М. : Изд-во МГУ, 1996. – Вып. II. – С. 57–61.
- Токарев С. А. Ранние формы религии / С. А. Токарев. – М. : Политиздат, 1990. – Глава 9. Патриархальный семейно-родовой культ предков. – С. 255–265.
- Черв'як К. Весілля мерців (Спроба соціологічно пояснити обряди ініціації) / Корній Черв'як. – Х., 1930. – 144 с.
- Чмихов М. О. Про космічну символіку катакомбної поховальної кераміки / М. О. Чмихов // *Поховальний обряд давнього населення України : зб. наук. пр. / уклад. : М. М. Бондар, Ю. В. Павленко, М. О. Чмихов ; М-во вищої та середньої спец. освіти УРСР, Київ. держ. ун-т ім. Т. Г. Шевченка*. – К. : НМК ВО, 1991. – С. 65–89.
- Шинкаренко В. Д. Смысловая структура социокультурного пространства: Игра, ритуал, магия / В. Д. Шинкаренко. – М. : КомКнига, 2005. – 232 с.
- Bø Olav. Hólmganga and Einvigi: Scandinavian Forms of the Duel / Olav Bø // *Medieval Scandinavia*. – 1969. – № 2. – P. 132–148.
- Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis. – N.-Y. : Greenwood Publishers, 1968. – IV. The Cult of the Dead. – P. 99–120.

- Ezenweke E. The Cult of Ancestors: A Focal Point for Prayers in African Traditional Communities / E. Ezenweke // Journal of Religion and Human Relations. – 2008. – Vol. 1, No 1. – P. 46–59.
- Hartner W. Die Goldhörner von Gallehus (Die Inschriften, Die Ikonographischen und Literarischen Beziehungen, Das Entstehungsdatum) / W. Hartner. – Steiner, Wiesbaden 1969. – 115 S. mit 2 Faltaf.
- Herschend Fr. Journey of Civilization. The Late Iron Age View on the Human World / Fr. Herschend ; Uppsala University, Dept. of Archaeology and Ancient History. – Uppsala, 2001. – 200 p. – (Occasional Papers in Archaeology, 24).
- Kirch P. V. Burial structures and societal ranking in Vava'u, Tonga / P. V. Kirch // The Journal of the Polynesian Society. – 1980. – Volume 89, No. 3. – P. 291–308.
- Kwasi Wiredu. Death and the Afterlife in African Culture [Electronic resource] / Wiredu Kwasi // Person and Community. – 1992. – Chapter 7. – Mode of access: http://www.crvp.org/book/series02/ii-1/chapter_vii.htm.
- Malcolm-Buchanan V. Cloaked in Life and Death: *korowai*, *kaitiaki* and *tangihanga* / V. Malcolm-Buchanan, L. Nikora // MAI Journal 2012. – Volume 1, Issue 1. – P. 50–60.

ЗРІЛІ СУСПІЛЬСТВА: ІЄРАРХІЯ, ВЛАДА, ЗАКОН

6.1. Поховальний культ як віддзеркалення суспільних трансформацій

6.1.1. Вступні спостереження

Тенденція до персональних поховань (переважно за доби палеометалу), що дедалі зростала, дає нам змогу казати про ієрархізацію та виділення керманічів (бігменів, вождів, первосвящеників тощо). Для прикладу розглянемо соціогенез доколумбової Південної Америки.

Вище ми згадували традиції муміфікації чилійських рибалок-збирачів *чинчорро* (прибл. 7500–1800 рр. до н. е.). Нагадаємо, що в їхніх похованнях не було соціального розшарування (хоч і було б помилкою вважати це типовим похованням рядових общинників – у громадах було значно більше членів, ніж було знайдено поховань). Інвентар не свідчить про керівне чи обрядове значення похованих. Є сенс припускати певну посмертну роль посередників-медіаторів роду для деяких статево-вікових категорій *чинчорро*, але для конкретики матеріалу поки що замало.

У перуанських народів *паракас* та *наска* мумії спочатку робили для рядових общинників чи, можливо, для глав сімей (що вірогідніше). Втім, на зрілому етапі (перші століття нашої ери) маємо там сліди дуже складного поховального символізму, багатий супровід і навіть людські жертви. Натомість *інки* муміфікували лише свою вищу еліту, нагадуючи цим єгиптян Старого царства.

Додинастичний Єгипет теж дуже показовий. Якщо на ранньому етапі Накада (Naqada) ховали просто в позі сидячи в піщаній ямі, то в часи Накада-II (прибл. 3500 рр. до н. е.) вже відбувається певна градація скорчених поховань щодо сторін світу – причому як у Верхньому Єгипті, так і в Дельті (про що можна почитати зокрема в Г. Кееса). З'являються некрополі. Нарешті, Накада-III – «Сейманейська доба», з її розвитком урбаністичних центрів-*cenetiv*, ускладненням інформаційно-економічних зв'язків між ними, що переросли у воєнно-силову конкуренцію, та зростанням ролі міжобласних сакральних керманічів-*фараонів* – являє нам перші справжні гробниці-*мастаби* з оздобленими камерами, пишним поховальним інвентарем та випростаними похованнями у труні з коштовної деревини. Далі настає Раннє царство – кожне поховання чергового фараона перших двох

династій не схоже на попереднє: вони змагаються в пишності та кількості людських жертв, дотриманні просторової орієнтації та виконанні певних архаїчних елементів церемоніалу. Натомість на межі II та III династій відчувається потреба виробити новий церемоніал, гідний не просто знатного керманіча, а саме *фараона* – сакрального представника богів, сина Неба (*сонячний культ Ра активізувався лише з V династії*). Певно, тому Джосер/Сену/Нечехирет і велів архітектору Імхотепу створити гробницю, якої ще ніхто не будував.

Тут є важливим саме момент персональної значущості похованого. Це – зміна ставлення. Саме такі етапи зростання ролі особи в історії давніх культур супроводжувались ієрархізацією як суспільного життя живих, так і посмертних уявлень. Зокрема, поширювались вірування, що після смерті більшість людей чекає принизливе існування у похмурих, неосвітлених селищах Нижнього світу, а правитель бенкетуватиме на небесах із богами. Нагадаємо, що в мисливців-збирачів Сибіру та лісової смуги Північної Америки саме померлих чекає легке існування серед численної дичини в теплих краях Потойбіччя.

Стратифікація суспільства, виокремлення еліти та її керманіча на тлі решти «мовчазної більшості» має певні аналогії і в сфері потойбічних уявлень. Зокрема, з'являються, так би мовити, *зони для обраних*: єгипетські поля *Iapy/Iалу*, еллініський *Елізій*, скандинавський чертог героїв *Вальгала*, індійська *Дева-лока*, ацтекський *Тамоанчан* тощо.

Йдеться вже не злиття із першопредками з-поміж зірок – тепер важливіше досягти певного блаженства після тягощів земного існування. Втім, за принципом «*quod licet Iovi*», це блаженство стає елітарним, натомість решта приречена на ще гірше існування, аніж за життя. Що й зумовило подальший розвиток концепцій переродження у ведичних аріїв: колооберти Сансари все одно занурювали індивіда у страждання, але це було гірше, ніж вічність у ницості.

Досвід Стародавнього Єгипту варто проаналізувати докладніше.

6.1.2. Посмертні віддзеркалення соціальних трансформацій у Та-Кемет

Узагальнюючи висловлені вище спостереження щодо давніх мешканців долини Нілу та їхніх ідей, зазначимо таке: 1) спочатку єгиптяни-меламподи вважали, що після смерті люди потрапляють до тимчасового помешкання предків в Очеретяних полях далекого Заходу; 2) цим селищам предків явно були властиві риси пустельних оаз: дискретність, ізолюваність, залежність від регулярних підношень жертвовної їжі з боку живих; 3) зазначена тимчасовість мала б натякати на ідею переродження в нащадках, але на момент розвитку царського заупокійного культу поширилися вірування про посмертне існування біля бога-фараона; 4) найвидатніші (сакральні)

представники соціуму могли концентрувати свою внутрішню силу у могутній птахоподібній вогняній формі (*ах, бенну* тощо), яка після смерті існувала на північному краю неба серед зірок (як згодом фараони).

Окреслені моменти посмертної долі можна припускати, розглядаючи пізньобадарійські, аратські та герзейські пам'ятки долини Нілу (IV тис. до н. е.) в їх порівнянні з певними розпорошеними відгомонами ранньодинастичної доби. Г. Кеес наголошує, що в цей час іще не було жодного акценту на бохові Сонця. Кожен *senet* (ном) мав своїх божественних керманічів, стосунки між якими погано корелювали навіть за державної релігії Нового царства.

Саме лише протистояння Хора і Сета має щонайменше чотири доволі різні редакції. Втім, очевидно, що ці два божества первинно уособлювали предків-покровителів Верхнього Нілу (Хор та біла соколиця Нехбет) і Дельти (Сет та червона кобра Уаджит). Один із фараонів III династії замість Хорового мав Сетове ім'я, а з-поміж номархів *senet*ів Нижньої течії Нілу така повага до Сета взагалі протрималася доволі довго.

Як слушно зазначає Ян Ассман, «класична» міфологема суперництва Хора і Сета мала два одночасові сплетені виміри: це була і війна за владу двох суперників-братів (саме так їх називають у текстах) – при цьому навіть згадки немає про смерть Осіріса (явно йшлося про сфери впливу Верхнього та Нижнього Єгипту) – і водночас «гамлетівський» мотив помсти принца своєму дядькові за батькову смерть, що веде у фіналі до отримання корони та держави. Перший мотив не містить елементів виключення – Сет не є «злом» і його не «скинуто». Обох братів чекає примирення, і цар, що править Північчю та Півднем водночас, за цією дуже давньою міфологемою попросту поєднує в собі риси обох божеств – Хора і Сета. Єдність протилежностей.

Кульмінацією другої міфологеми є Суд Богів у палаці Геба. Промови Хора та його право на вищу владу перед грубою силою Сета є прообразом посмертного судилища душі померлого. Цю історію описує цікава «Пам'ятка мемфиської теології» (викарбувана на камені з папірусу за наказом царя XXV династії Шабакі при бл. в 700 р. до н. е.). Маємо суд і водночас суперечку за землі. Перший вирок: обидва брати мають правити половинами спадку (Сет – півднем, а Хор – Дельтою); за другим ви роком весь спадок Геб віддає своєму онукові Хору, але при цьому брати примиряються і скріплюють клятвами вічний союз.

Цікава пам'ятка доби рамессидів – папірус Честер Бітті I. Долю судового рішення богів щодо Хора та Сета вирішує друге (погрозливе) послання від Осіріса. Він нагадує усім, що саме він є царем померлих, а отже його влада поширюється і на живих – причому і людей, і богів. Це був аргумент, і «перед перспективою смерті» Сет скорився, а слушність визнали за Хором. Щоправда, боги визнають могутність Сета як вправного та безстрашного воїна, і сонячний Ра бере його у свою барку для щоденної сутички зі змієм Апопом та його приспінниками.

Втім, у Пізню добу це протистояння драматизується. Антагонізм вже має непримиренний характер. У Сеті втілюється все зле та іноземне. Згодом він отримує принизливе прізвисько «Мідієць».

Головування над єгипетським царством померлих Осіріса, богів-шакалів та безіменного Великого Бога взагалі є конфліктним питанням. В особі останнього одні вбачають Ха – володаря Прекрасного Західного краю, інші вважають, що Великим Богом, що править померлими, єгиптяни називали саме царя. Чимало єгиптологів уточнюють, що малось на увазі саме згасле сонце, котре пливе по підземному небу і перевозить душі, а цар Єгипту, відповідно, рано отримує місце на човні Ра і починає цими померлими керувати від імені свого сонячного покровителя («батька»).

О. Берлєв вважав, що культ сонця був для єгиптян первинним – принаймні за державної доби: «...офіційна ідеологія Єгипту визнавала виняткове становище лише двох божеств: Сонця, бога-творця всіх богів, творця світу, і Сонця, його сина, царюючого фараона, який, таким чином, був піднесений над усім [сущим]. [...] Щодо решти богів і, головне, щодо своїх підданих, вони були “старшими божествами”, в якості синів “старшого бога”, Сонця, бо тільки той був “володарем неба”, а вони “володарями Обох Земель”. [...] Мертвий цар, природно, вже не може бути “молодшим богом”, “Молодшим сонцем”. Він заходить до свого “небосхилу” (піраміди, гробниці) і живе в ньому як сонце цього небосхилу, тим самим зливаючись із Сонцем світу, своїм батьком».

Натомість для Г. Кееса очевидно, що всі конотації з Ра, Амоном та Сонцем за доби Стародавнього царства були лише ідеологічними новаціями Геліополя, котрі наклалися на землеробські культи та обрядовість давніх єгиптян. Це видається слушним, бо для традиційних землеробів сонце частіше є грізним опалювачем врожаю, натомість сподівання на врожай покладалися на подателів дощу, покровителів ріки Ніл та на місячних божеств тощо.

Відбилося це і на уявленнях про посмертя. Впродовж Раннього царства переважна більшість єгиптян ховала своїх померлих у простих ковдрах у піщаних ямах або в камерах під цегляною мастабою. За Стародавнього царства маємо вже приклади нецарської муміфікації і тенденції до певного наслідування «сонячного посмертя» фараона.

Здебільшого виголошується, що саме цар був живим богом Та-Кемет. І якщо офіційно про себе так написав лише Унас, то монументалістика Сену-Джосера виявляє цю модель і щодо його мотивації. Втім, після смерті цар долучався до богів і не керував загробним існуванням решти населення – це було право мертвих патріархів у некрополях. За кризи кінця Стародавньої доби правителями «загробних світів» вважали можновладців – тих, у кого вистачало коштів на розкішну гробницю, і решта населення всіляко прагнула після смерті долучитися до цієї «дискретної віртуальності».

А. Большаков зазначає, що: «[...] складається дуже своєрідна картина. Світу мертвих у тому сенсі, як ми звикли його розуміти, у релігії Старого царства не було. Замість цього існувала низка маленьких світів-Двійників, ряд дещо відкоригованих копій можновладних господарств. Думка про те, як співвідносилися між собою ці маленькі світи, єгиптян, мабуть, не цікавила. Справді, створюючи свій маленький світ, кожен міг включити у нього Двійників тих людей, яких він бажав бачити поруч із собою, що не вимагало зв'язку між його маленьким світом і маленьким світом тих людей».

І якщо М. Коростовцев відокремлював ідеологічні зміни царського культу від традиційних поховальних вірувань, то Ольга Пяничук наголошує саме на тому, що процес демократизації заупокійного культу істотно вплинув на заупокійні вірування давніх єгиптян. «Ці зміни позначилися на всіх аспектах, не тільки загробного, а й земного життя єгиптян, а точкою опори в цьому процесі була магія. На відміну від Стародавнього царства, у період Середнього значно розширився спектр дії і якості магічної практики, яка давала змогу ширшим верствам населення Єгипту долучитися до благ загробного життя. Це відповідно позначилося на поведінці та світогляді стародавніх єгиптян, оскільки новий рятівний культ Осіріса приніс і свої складнощі – відповідальність за вчинки перед людьми і богом.

[...] Тож, здійснивши всі необхідні ритуали і озброївшись магічними заклинаннями, кожен єгиптянин був упевнений, що успішно подолає всі небезпеки мандрівки Дуатом, Тот запише його ім'я у книгу вічності, і нехай, хоча б у потойбіччі, він стане царем».

Панування цієї моралі в епоху Середнього царства призвело до релігійної реформи на демократичний ґрунт. На гробниці будь-якої людини, незалежно від походження, відтепер могло бути написане ім'я «Осіріс виправданий» (*maâ-kheru*).

«Тепер, з одного боку, Осіріс був царем, а з іншого – правлячий фараон був Осірісом на землі і після смерті. Тобто, Осіріс означало фараон. Кожен із прихильників Осіріса, вмираючи, ставав фараоном на тому світі, оскільки єгиптяни поширили ритуал на всіх [...].

Первинно тексти, написані на стінах пірамід, стосувалися лише фараонів. Починаючи з XI династії вони стають надбанням громадськості. Царі і високопоставлені чиновники пишуть їх на своїх саркофагах. Поруч з витягами з «Текстів пірамід» ми бачимо інші формули, що складали новий теологічний Звід. Згідно з цими новими текстами, покійний не тільки вважається Осірісом, фараоном загробного світу, а й ототожнюється з верховними богами Атумом і Ра. Він мешкає на зірках, разом з богами».

На тисячах поховальних стел, знайдених у некрополях, містяться стародавні тексти, що стосуються жертвоприношень, однак замість подорожі до некрополю йдеться про те, що покійні, які потраплять на небеса, попливуть у човні Сонця поруч з Ра і зійдуть на трон у раю, зайнявши місце праворуч від Осіріса.

Якщо для О. Море тенденція була явно оптимістичною, то А. Большаков вбачає тут амбівалентність. Дослідник так само коментує цю трансформацію як безсумнівну зміну системи цінностей суспільства. Розвивається етичний елемент, якому не було місця в староегипетському «компактному загробному світі-господарстві», але котрий став необхідним у «загробному Всесвіті» Нового царства, де виникла потреба врегулювання відносин людини з людиною і людини з богом. Зворотним боком цього процесу стало залежне становище померлого в «потойбічному світі»: з господаря нехай маленького, проте свого й цілком самостійного маленького світу він перетворювався на одного з багатьох «підсудних» Осіріса.

Отже, йдеться про втрати бадьорого і життєрадісного староегипетського світогляду, де надія на дуже довге і забезпечене всім необхідним життя *ка* не залишала місця навіть для богів, і до появи нескінченно складного, але формального благочестя Пізнього часу.

6.2. Царство Смерті і його володар

6.2.1. Давньоєгипетські володарі Дуату

Дослідження єгиптологів свідчать, що і сонячний культ Ра, і постать Осіріса як царя померлих – надбання зрілої державності II–III династій.

Г. Кеєс акцентує увагу, що від додинастичного часу надовго лишалась принциповою увага до Щасливого Західного краю. Посмертне існування там залежало від живих та регулярності їхніх приношень. Проте за самим краєм слідувало відповідне божество-покровитель. Саме воно турбувалося за спокій решток померлого, аби їх не поруйнували гризуни, шуліки чи шакали.

Саме тому божество-шакал (собака, вовк тощо) і має бути найдавнішим уособленням покровителя Загробного світу. В кожному ареалі нільських сепетів ці «псоглавці» мають різні імена: Хентііментіу, Уапуат, Анубіс та ін.

Не зовсім зрозуміло, чи таку саме іконографію мав Західний Володар – Ха. Як не ясно, чи не було це позначенням одного з названих божеств мертвої пустелі, чи це був титул локального патріарха – основного похованого у некрополі, який був обожнений у контексті культу предків. Подальші розвідки на цю тему дадуть відповіді на ці запитання. А зараз можна зокрема послатися на розробки Дью Кейна, котрий присвятив увагу саме шакалоподібним божествам Стародавнього Єгипту.

Певна криза єдиновладдя спонукала царів Стародавнього царства уточнити свою позицію володаря Всесвіту – лише як молодшого бога порівняно з богом Сонця. А це божество має головувати над усіма локальними богами, бо воно єдине, його добре видно і воно щоранку

перемагає смерть. Цю логіку розвивали довго, але зв'язок із Потойбіччям у Ра (а також Амона чи Хепрі) лишався сумнівним. Водночас мешканці Верхнього Єгипту добре знали іншого бога, що перемагає смерть.

А. Большаков вказує на розширення єгипетського «загробного світу» від копії можновладного господарства в Старому царстві до копії держави з богом Jz.t-jr.t (= Осірісом) в ролі царя в Середньому царстві і до Всесвіту з його богами і чудовиськами в пізніший час. «Кількість таких замкнених “маленьких світів” відповідає, очевидно, кількості гробниць. Виникає запитання: чи були вони пов'язані між собою, тобто чи становили вони єдиний “загробний світ”, з яким ми стикаємося, маючи справу з іншими релігіями, нехай навіть дискретний за структурою? [...] Справжньої єдності всіх цих маленьких світів немає, оскільки немає загального чинника, що об'єднує їх, – немає системоутворюючого фактора. Таким фактором могло б бути існування бога померлих, керманіча того світу, проте уявлення про нього – Jz.t-jr.t (=Осіріс) як царя померлих – з'являється лише за Середнього царства».

Напевно, Осіріс був спочатку «селянським» божеством родючості, на кшталт «Джона-Ячмінного Зерна». Єгиптологи подекуди намагаються заперечити будь-яку аналогію Осіріса з близькосхідними божествами, наполягаючи на його винятковості й незалежності. Та навіть у цих працях автори змушені визнати, що «царських конотацій» Осіріс, на відміну від Хора, довгий час не мав. І не дивно, якщо підтвердиться, що Хор не був його сином. Але так чи так, сам міф про загибель Осіріса і його подальше пробудження до життя має бути дуже архаїчним.

І ось, за умов соціальної кризи VI–X династій знать і навіть ремісники вже не вбачали у правителі країни велич бога, а особливо – Великого володаря Світу померлих. Все частіше на цю роль претендував саме Осіріс. Його звеличення варто вбачати в «реформі знизу». І лише цар Неххепетра Ментухотеп II зреагував на тенденції, оголосивши себе земним уособленням Осіріса. З тих пір Єгиптом переможно ширились містерії Осіріса.

Як зазначає Олександр Море, міф про Осіріса з'явився, аби пояснити ці ритуали та вдосконалити їх. Розчленування тіла ставало вихідною точкою воскресіння. Мертвий цар, чие тіло було розрубано на шматки, уособлював Осіріса, вбитого і розчленованого Сетом. А оскільки Ісіда знайшла «засіб проти смерті», для того, щоб вдихнути в царя нове життя, достатньо було здійснити над ним осірічні обряди, подібні тим, що вчинила Ісіда над тілом чоловіка. Це пояснення цілком і повністю відповідало логіці перших цивілізованих людей. «Тіло царя віддано землі», воно приречене на «смерть». «Дух (akh) призначений небу, тіло (khet) віддано землі». Тіло являє собою тлінну плоть, яка, коли її поховують у землі, зазнає розпаду. Однак, оскільки цар був наступником Осіріса, смерть його тлумачилася так само, як і смерть Осіріса: він потону в річці, і тіло його Сет розрубав на шматки.

Таким чином, розчленоване тіло царя ототожнювалося з тілом Осіріса.

У «Текстах пірамід» царя називають «Осірісом N». Тоді розігрувалася священна драма. Епізоди містерії, в яких брали участь члени сім'ї Осіріса, виконувалися сім'єю царя. Цариця грала роль Ісиди і Нефтіди, старший син ставав Хором, а «улюблений син» (sa mer-f), онуки, брати й інші родичі та друзі перетворювалися на дітей Хора, Анубіса і Тота. Безсумнівно, спочатку царська сім'я особисто брала участь у вчиненні осірічних обрядів. Згодом, коли ритуал було записано в усіх деталях, допомога професійних жерців, добре знайомих із похоронним культом, стала абсолютно необхідна.

Тоді з'явилися священик (kheri-heb), жрець («чистий», iwb), жрець, що приносив жертви (?) (Sem), балъзамувальник (uti), скульптор (me-senti), супутник або дружина (smat), дві плакальниці (zerti), слуга ка (hem-ka) і т. ін.

«Всі ці люди були вельми досвідчені в ритуалі й виконували епізоди містерії перед сім'єю царя. Втім, є ймовірність, що цариця і безпосередній спадкоємець особисто брали участь в обряді. У будь-якому випадку, жерці та жриці оголошували про себе словами: “Я – Ісіда”, “Я – Хор, твій улюблений син”, “Я – Анубіс” і т. ін., таким чином, актори втілювали членів царської сім'ї, які перевтілювались у членів сім'ї Осіріса».

І ще одна цитата Яна Ассмана: «...в міфі про Осіріса йдеться про два покоління. Переможний бог – це не той бог, що був убитий. Осіріс – аж ніяк не воскреслий бог, але бог, котрий, завдяки тріумфу й благочестю свого сина, здобуває (в якості померлого) нову, потойбічну форму існування і тому стає прообразом усіх померлих».

6.2.2. Шибальба та Міктлан Мезоамерики

Основні дві категорії божеств Потойбіччя представлені в Мезоамериці божествами народів науа та майя (які явно сходять до уявлень ольмеків Ла-Венти). Перші з них, найкраще репрезентовані божествами та демонами Міктлана з ацтекських рукописів, все ж таки лишаються певною умовністю. Натомість божества майянської Шибальби спостерігаються на давніх рель'єфах, у рукописах, у поліхромному живописі та поховальному посуді тощо.

Ця об'ємність їх сприйняття заслуговує на певну увагу.

Підземний світ майя називали «іч-чаб». Більш метафоричне поняття – «хо-чі» – фактично «задвер'я». Існувало зловісне поняття Шибальба, що означало «Примарний край», а також Метналь, що походило з мови науа. Метналь паралельне ацтекському Міктлан. Вважають, що таку назву майя та ацтеки отримали у спадок від тольтеків.

У похмурій хтонічній Шибальбі було кілька керманічів, найвідомішими з яких є два: грозове воєнне божество з запаленою сигарою в роті, чорний володар *Тош* (бог L із рукописів, що пізніше був заміщений толь-

текською іконографією *царя-скелета*), а також славетний патріарх-прародитель, бородатий бог-равлик, творець культури і головуючий пекельного церемоніалу *Ваай Кан*, або *Пауахтун* (бог N із рукописів).

Дружиною Тоша була велика богиня Нижнього світу *Чак Кім* – колишня Місячна володарка ольмеків. У неї був вельми лютий, нетовариський норів, хоча присвячена їй обрядовість виявляє неабияку значущість для давніх землеробів Мексики. Як зазначає А. Бородатова, в мезоамериканських народів Місячна богиня – «повелителька вод, покровителька жіноцтва, породіль та жіночих занять [...]». В повню вона «уходила в свій колодязь», де наповнювалась водами і починала рости, наче плод в материнській утробі (місяць, що росте), аби згодом пролитися на землю опадінюючим дощем». В її лоні-печері, що слугувало поетичною метафорою жіночого лона, очищувалися та реінкарнувалися душі, здійснювалося «друге народження» підлітків під час ініціацій.

Пізніше Чак Кім стала губителькою вражаю, богинею війни та покровителькою царської влади, втім, за висновками Єршової, навіть тоді ця місячна богиня зберігала свою символіку – відповідала за відродження та реінкарнаційні процеси (що має паралелі в етнографії народів світу). Її титулом було «*Та, що збирає*» (*Іш-Моль*), що є близькою аналогією до скандинавського *Valkyrja*. І зображували її як рішучу стару з кігтистими (совиними?) лапами замість рук.

Її особистими слугами були три демони-вартові, сторожі «Холодних сходів» до Шибальби: «Закликач» (*най*), хазяїн небес, «Господар зміни» (*ах-кі-нгал*), що вказує дорогу померлим, і «Пан ягуара» (*ах-хіш-нгал*), відповідальний за очищувальні процедури (рис. 33, е).

Дух-равлик – старовинний бог дощу й водночас патріарх. Г. Єршова переконана, що на давньому ольмекському рельєфі з Чалькацинго з бородатим прапредком у печері Творення зображений саме він – ця печера має особливу іконографію, що наближує її до пізніших зображень раковини цього божества і загалом до іконографії Шибальби (рис. 19, а, б, с). Іще одне його ім'я – *Вакаб*. Він став частиною календарної символіки: коли наступала чергова зміна бога-покровителя в межах чотирирічного циклу, п'ять небезпечних днів цього переходу називали *вакаб*.

«Володар черепів» *Ум-Цек* мав також титули «Той, що погрожує загибеллю» (*Є-чам-ел*), «Руйнівник» (*Ах-Пуц*) та «Володар шести пекельних шарів» (*Вак Мітун Ахає*). У рукописах він постає напівскелетом із головою-черепом і трупними плямами по тілу (рис. 31, h). На його шії – «намисто смерті»: обруч із нефритовими кільцями. Він відповідав за сезон посухи – «мертвий сезон».

Канг-Ніч («3 чотирма ікластими») у чорному плащі з малюнком схрещених кісток є варіацією водночас «Володара черепів» та бога-Опоссума (*Ю-аан*), який замінив Духа-равлика на посаді пекельного розпоряджувача (власне, вони обидва колись були фратріальними першопредками в майя).

Демон-ягуар *Kim-Xiш* відповідав за процедуру очищення – зняття плоти. Спочатку для ольмеків це був першопредок, уособлення сонця, яке сходить щодня до Нижнього світу. Впродовж двох тисячоліть для майя та їхніх предків шкура ягуара була вищою регалією царської влади, як горностаєва накидка для монархів пізньосередньовічної Європи. З ним пов'язаний і його частий супутник на зображеннях – Бог-пума, *Kim-Чак-Кох* – покровитель ініціацій та церемоній священного кровопускання.

Очищення через ритуальне промивання клізмою забезпечував сторож Шибальби та вісник її володарів – демонічний кажан *Цоти* (рис. 33, с). До речі, саме в *Будинку кажанів*, царстві летючих мишей-вампірів, божественним близнюкам епосу «Пополь-Вух» довелося найтяжче, і там їх, зрештою, ледь не знищили.

За переродження душі відповідали хвостата мавпа та лелека-човнодзьоб. Лелеку майя називали «*Ваю*» і вважали посланцем богів, посередником між ними і людьми, опікувачем людства тощо.

Загалом же, як зазначає В. Гуляєв, у давніх майя в підземному світі співіснували і обожені предки-родоначальники, і духи – уособлення бід та хвороб.

6.2.3. Еллінські Тартар, Ереб та царство Аїда

В еллінів був доволі глибокий страх перед посмерт'ям. Тексти полісної доби свідчать, що вони взагалі уникали зайвих розмов про загробний світ.

Певні відверті думки можна зустріти в Гомера та Гесіода.

«Теогонія» описує простори Тартару та Аїдова царства, похмуру Нікту та її дітей Танатоса та Гіпноса – персоніфіковані Смерть та Сон відповідно. На вході до царства Аїда душі минають рощу чорних тополь, далі – Асфоделеву луку, де блукають безт'ямні душі героїв і незнатних померлих, що пишчать, наче миші. Там ростуть дерева богині смерті Персефони – чорні тополі, та дерева Персефони-Кори, богині відродження, – білі тополі та осики. Їхня тінь падає на Лету, річку забуття. Натомість душі тих, хто пройшов містичну ініціацію, п'ють із ріки Пам'яті. За лукою лежать долини Мороку – Еребу, де мешкають богині помсти Еринії.

Одіссей бачить доволі безрадісну картину: похмурим холодним краєм, у темряві блукають тіні померлих. Вічно голодні й не здатні втамувати жагу до тепла та життя, у стані перманентної амнезії, яку може побороти лише ковток жертвовної крові. Він же їх зігріває і ніби на деякий час повертає до життя. Лише легендарний провидець Тиресій зберіг вмістилище спогадів та свідомості – *діафрагму*.

Цікаво, але ці безтілесні духи бояться сталевого меча героя. Іще цікавіше, що Одіссей бачить там щойно загиблого товариша, тіло якого вони полишили на іншому острові кілька днів тому, – тож герой дійшов висновку, що мертві душі рухаються дуже швидко. Зустрів

Одіссей і бляклу тінь Геракла: Гомер коментує, що сам безсмертний герой у цей час, природно, насолоджувався амброзією серед богів на Олімпі.

З VI ст. до н. е. маємо цікаві ідеї містичних гуртків: *орфіків* та *піфагорійців*. Це парадоксальним чином збігається в часі з поширенням ідей принца Гаутами в Індії та пророка Заратустри серед бактрійців та персів. Ці вчення еллінів висловлювали аналогічні тези про метемпсихоз та особисту відповідальність. Геродот вважав, що ці ідеї запозичено в Єгипті. Втім, має рацію Карл Ясперс, виділяючи певні новітні тенденції свідомості осьового часу (хоча ця категорія, звісно, потребує поправок та подальших уточнень).

Есхіл демонструє переконання в те, що лише посвячені в містерії досягнуть блаженства після смерті. Мода на такі дії поширилася полісами з VII до н. е.: відбувалися Елевсинські, Діонісійські, Орфічні, Самофракійські та інші містерії. Схоже, що одночасне поширення Олімпійських спортивних агонів, а також театральних дійств є відлунням цих саме тенденцій – відтепер посмертя вважали безрадіним і безпорадним існуванням, стражданням у вічності, і лише очищення та набуття нового статусу після проходження містерій давали альтернативи.

Навіть за класичної доби заняттями блаженних душ були перегони на колісницях та змагання в палестрах, що наближує міфологему Елізію до Вальгали та частково – до етрусської традиції.

Маємо, втім, чітко розуміти, що погляди на олімпійську міфологію та уявлення про смерть, що оформилися в античному світі на межі ер, істотно відрізняються від уявлень навіть класичної полісної доби, не кажучи вже про добу грецької архаїки. А уявлення пересічних греків V ст. до н. е. багато в чому відрізнялися від інтелектуальних тез Платона та Геракліта.

6.2.4. Нордичні керманичі Хель та Вальгали

Сфера «мертвого» в північногерманському ареалі відрізняється багатоманітністю та багатоплановістю. Про це свідчить як специфіка поховального обряду впродовж одного навіть I тисячоліття н. е., так і словесна спадщина – від рунічних написів до наративної традиції, зафіксованої письмово у середньовічній Ісландії тощо.

Назвемо північних персонажів та божеств, що асоціювалися зі смертю (та, за легендами, володіли певними посмертними ареалами для душ):

- *Хель* – персоніфікована Смерть, володарка «високих палат Хель»;
- *Одін* – володар загробного чертога *Вальгали*; бог долі та вдачі, покровитель війни, вбивств та помсти (*Valföðr* – «Батько Загиблих», *Valpögnir* – «Той, що приймає (поглинає) загиблих»);
- *Фрейя* – хазяйка *Фольквангу*, поля битви, та палат *Сессрумнір* («З багатьма сидіннями»), куди вона відбирає половину Одінових загиблих

героїв та розсаджує за столи (плюс Фрігт – в едичній міфології дружина Одіна, яка певним чином дублює Фрейю і мала первинно бути з нею єдиним персонажем);

- *Ран* – дружина Егіра, морського бога, володарка морських палат, у чії тенета потрапляють потонулі кораблі та моряки;

- *Гевйон* – їй прислужують дівчата, що померли неодруженими.

Є сенс також зіставляти Гевйон і Фрейю/Фрігт, тим більше, що їх обох називали *Гевн* – «Подателька». А якщо згадати ще один епітет Фрейї – *Мардьолль*, «Морські Доли (?)» та культ германської «Ізиди» в германців Тацита, із символом у вигляді човна-лібурни, то проявляється й чіткий її зв'язок з морською володаркою Ран. Втім, це були два окремі персонажі вже на дуже архаїчному зрізі північногерманської міфології.

Фрейя і Гевйон можуть бути зіставлені із Фрігт, а остання – із Сагою. Напевно, Сноррі (чи якийсь його середньовічний попередник) просто відокремив означення Фрігт і створив окремого персонажа, бо міфонім «Сага» означає «Провидиця», тоді як всевідання властиве і Фрігт: «...*все передвіщене (orlög) Frigg, певно, відає, хоч у таємниці тримає*» (*Lokasenna*. 29).

Загалом синкретичні жіночі божества (що простежується в усіх індоєвропейських традиціях), спеціалізуючись на певних функціях, отримували сталі означення, що закріплювались за конкретними проявами. Тож Сноррі веде мову про чотирнадцять богинь, з яких принаймні Сага та Снотра – це означення самої Фрігт, а Фула, Сйовн та Гевйон явно ототожнюються як з Фрігт, так і з Фрейєю. Якщо ж порівняти цю «підводну владарку» із тою Гевйон, до якої, як вважалося, відходили незаміжні дівчата, а також із тією Гевйон, яка відділила острів Зеландія від суші за допомогою синів-биків, а також із Нертою Тацита, чий запряжений биками візок омивали в озері і топили там само рабів, які його супроводжували (*Германія*, 40), то в нас викристалізовується доволі гармонійний образ.

Зв'язок богині родючості з Нижнім світом та водами й водночас зі сферою смерті є типовим для індоєвропейських релігій. В іранців є «Мати-Сира Земля» Ардвісуру Анахіту, а у слов'ян можна згадати постать Мокоші / Марени. Сюди можемо віднести згадану едичну «морську володарку» Ран. Хоча ці богині явно перебирали на себе й функції власне «Матері Сирої Землі» (Йорд).

Логічно припустити, що «божество Землі / Вологи» було парою «бога Неба», яким на межі ер ще мав вважатись (і головувати пантеоном) Тіуз-Тюр. Тоді як виділений нами щойно синкретичний образ північногерманського жіночого божества шлюб, достатку та родючості і водночас війни, чаклунства, мудрості та потойбіччя варто пов'язувати саме із Воданом-Одіном, який уже за часів Тацита «завідував» сферою долі, війни, смерті, потойбіччя, сакральної мудрості та магії. У сфері влади та «небесного патріарства» він потіснив Тіуза-Тюра вже у I–II ст. н. е. Таким чином, в добу Вендель божества смерті очолюють пантеон германців (особливо північних).

6.3. Потойбічна ієрархія. «Вісники» смерті та її «агенти»

6.3.1. Загальні контури питання

Описана Шибальба мала фратріальну ієрархію (спершу було 2 прафратрії, з подальшим поділом ще навпіл; у пізній традиції йдеться про 16 фратрій із парними божествами у кожній, що відображено на відповідному посуді майя (рис. 33, g)). Втім, функції її представників вивчені недостатньо: не всі зображення на поховальній поліхромній кераміці можна співвіднести з нечисленними письмовими описами Загробного світу.

Ситуація з елінами протилежна: маємо багато їхніх текстів, але вони переважно пізні, еліністичні; а згадки в Гомера, Гесіода та ранніх драматургів також не завжди співвідносяться з архаїчним вазописом. Натомість класичний вазопис часто є доволі «прозорим джерелом», але й тут варто бути обережним: *пізні автори античності нерідко будували свої філософування стосовно богів та посмертя, ґрунтуючись саме на певних зображеннях давнини (як, скажімо, Павсаній описує царство Аїда, посилаючись на живописну фреску Полігнота в Дельфах).*

Платон описує пекельного сторожа: демонічного пса Кербера; описує суд Міноса і трьох мойр, богинь долі: *Лахесис, Клото і Атропос*. Це міфологічні пряхи, що відміряють людську долю. Є їхнє тлумачення як доньок незворотності-Ананке.

Три Пряхи мають аналоги в традиціях латинян (парки) та германців (норни). Згодом вони увійдуть і до казкового фольклору середньовіччя. Трьох Матерів шанували германці та кельти на кордонах із римською ісперією в часи Тацита, і, гадаємо, культи ці були пов'язані безпосередньо.

Втім, відкопувати архаїчні шари в подальших раціоналістичних напластуваннях античності є справою кропіткою, і поки що таких розвідок небагато. Однак це не є метою нашого посібника.

6.3.2. Давньоскандинавська традиція: нижча демонологія

В еддичній спадщині є кілька версій щодо представників сфери смерті, які забирають душі:

- а) бог / богиня смерті самі обирають нових підданих;
- б) *альви* (світлі та темні) як предки, що чекають долучання до їхнього кола (наприклад легенда про конунга Свейгдіра);
- в) *тролі* як демонічні істоти, чиє втручання тягне за собою страждання та муки, викликає відразу (погрози Скірніра до Герд);
- г) жіночі нижчі божества долі та смерті (дисы, норни, валькірії, фюльгюкони тощо).

Альви пов'язані із вшануванням курганів та культом предків. Зв'язок із *морем* та *сонцем* підкреслюється в еддичних творах як щодо альвів, так і щодо Інгві-Фрейра, якого кілька разів названо їхнім володарем (бо ж він справді пов'язаний із символом *корабля*). Так само і Бальдр, що також являє собою типове божество родючості та процвітання, що вмирає та воскресає, має тісний зв'язок із культом *сонця*, *коня* та *човна*. Тут «ванічна» символіка тісно межує із «альвічною».

Співвіднесеність зі сферою *снів* також характерна для фольклорних альвів-ельфів германського ареалу за Нового часу. Проте і більш ранні твори дають змогу порівняти мотиви «віщих сновидінь», «могили предків» та «вихідців із потойбіччя», а все це разом тісним чином переплутується із *альвами* та *дисами* (їхній жіночий аналог?). Зокрема, явлення уві сні чи біля кургану померлих предків, що чимось допомагають або дають поради, а ще частіше забезпечують землі довкола могили землі добрими врожаєм та погодою, – це радше прояв сил, близьких «світлим альвам».

Отже, альви пов'язані із потойбіччям, родючістю, відродженням, смертю, сном та надприродним знанням, священними *скарбами* (часто космічного порядку) тощо.

Сноррі поділяє альвів на *світлих* і *темних*. Темні альви нагадують *карликів-цвергів* – це переважно майстри-ковалі, виробники чарівних артефактів, або /та зберігачі заклиятих скарбів (*Брокк* із братом, *сини Івальді*, *Андварі*, *Регін* та ін.). Натомість світлі альви пов'язані передусім із природними та «сонячними» силами. Втім, темні ковалі-карлики в одних випадках кам'яніють на сонці і порівнюються виглядом із велетом-турсом (*Альвіс*), а в інших – мешкають при денному світлі, проте у тваринній подобі (*Андварі*, *Отр* (?), *Фафнір* (?)).

Звісно, в пізній еддичній традиції *карлики-цверги* та *темні альви* ототожнюються, і дуже важко їх відрізнити. Але в наведеному контексті є можливим відокремити світлих альвів від темних, а останніх – від карликів-цвергів. Цверги дійсно можуть походити з каменю (тіла *Іміра*), як і писав Сноррі. Вони постійно існують під землею, тож є зв'язок зі світом *померлих*, проте з іншого боку – й зі світом *йотунів-турсів*. Темні альви – істоти Нижнього світу, проте не обов'язково «мешканці земної тверді». За повір'ями, вони вміють обертатися на істот нижньої зони Всесвіту: *риб*, *водяних тварин*, *плазунів* тощо.

Причетність до скарбів у світлих та темних альвів різна. Виробляють їх і ті, й інші, проте світлі турбуються про їх «циркуляцію» між силами Всесвіту, тоді як темні – старанно оберігають. Першим властива турбота про зовнішній світ, другим – про збереження цілісності свого власного мікросвіту. Темні альви – ревні оберігачі курганних скарбів і колишні власники проклятого золота. Їм властива хтонічність та зміїна подоба (наприклад, *карлики Андварі* та *Отр*, *Фафнір*, *Вьолунд*, «*князь альвів*», тощо). Виробнича функція альвів є виразною в обох випадках, проте якщо світлі славилися мудрістю, а свої арте-

факти могли віддати даром (фактично були померлими предками-покровителями), то темні були хитрими й підступними накопичувачами та охоронцями священних скарбів, як і «курганні мешканці» *haugbúar*.

Отже, одні альви пов'язані із кругообігом «живого» (природні ландшафти, родючість і плодючість рослин, тварин та людей), а іншим властива любов до одухотворення неживої матерії та артефактів із неї. Це як два вектори посмертя: пташиний та зміїний.

Проте є й «руйнівні» мерці – *draugar*, блукання яких уночі не несе людям нічого доброго. Це вже зовсім інші прояви – деструктивні, агресивні та бездумні. До них належать аналогічні за руйнівною ворожістю та глупотою істоти – *тролі*.

Отже, тролі пов'язані із негативною проекцією потойбіччя: вони відповідають за покарання злих померлих («Промови Грімніра»); асоціюються із муками, болем, огидою («Подорож Скірніра»); причетні до деструкції світового масштабу («Віщування вьольви») тощо. Тролі скандинавської архаїки мали такі риси: деструктивна вдача, кровожерність, ворожість до космічних сил тощо. До означеного додається зв'язок із Хель (Ніфльгеймом), причетність до світу хримтурсів та зв'язок із муками, стражданням та покаранням. Тобто, *тролі* постають істотами демонічної маніфестації у скандинавській традиції. Також можна додати, що саме «тролеподібність» часто приписувалась агресивним та руйнівним мерцям-дравгам ісландських саг («Сага про людей Піщаного Берега», LXIII).

Але навіть добрі альви мали подекуди згубну вдачу і часто неантропоморфні, хтонічні риси.

6.3.3. Давньоскандинавська традиція: «божества долі»

Варто зупинитися окремо на категорії «божества долі», яку пов'язують то з альвами, то з дисами. Специфічною є риса їх прив'язки до долі та смерті, нерідко – смерті саме насильницької, тобто через війну та вбивство.

Диси в міфах – це часто пряхи-норни або богині-охоронниці домашнього вогнища. А в «Промовах Грімніра» диси поставлені в один ряд з ейнгеріями та Одіном як їхнім покровителем. Найчастіше вважають, що дисами називали норн та валькірій.

Норни – загадкові істоти. У пізніх творах їхнє значення для універсуму посилюється (як, зокрема, і випадки апелювання до долі). «Ніхто не уникне вироку норн», – кажуть герої епосу. Норни не впливають на тимчасовий момент, але від їхнього вироку залежить подальше існування. Саме із вироком норн пов'язано поняття «*feigdr*» – «приреченість, нездоланна смерть».

Як уже згадано, *норни*, *мойри* та *парки* – це божественні пряхи. Втім, і валькірії тчуть криваве полотнище з людських нутрошів на ткацькому верстаті зі списів, де вагами є людські черепи. Якщо норни

прядуть ниті долі (життєвого шляху), то валькірії *тчуть* із тих прядей тканину (завершення долі) та по тому розривають (= смерть?).

Валькірії також є жіночими потойбічними створіннями, пов'язаними зі смертю та долею. Цей міфонім означає «*та, що обирає загиблих*». Під «загиблими» (*valr*) переважно розуміють тих, хто поліг у битві (тобто, майбутніх *ейнгерів*). А «вибір» (*kiósa*) в цьому випадку взагалі багатозначний – це і «відбирання», і «підбирання», і «призначання» (як «місць на бенкеті», так і *участі, долі* тощо).

Можна виділити дві основні сфери дій, пов'язаних із валькіріями:

1) участь у кривавій битві та вирішування долі тих, хто має загинути;

2) привітання священним питвом *ейнгерів*, який прибув у потойбічне царство героїв – Вальгалу (де валькірії беруть участь у бенкетуванні, прислуговуючи загиблим героям).

Дослідники одноставно зазначають, що валькірії *забезпечували родючість і впливали на долю*. Символіка надприродної охорони у дис-хранительок часто збігається з еротичною і, де в чому, весільною. Шлюбні зносини із померлим героєм є характерною специфікою валькірій. Недарма поховальний обряд та інвентар (в тому числі і скандинавської знаті) часто містять саме *весільну символіку*.

Про цінність посмертного статусу валькірії свідчить звичай добровільного супроводу дівчиною померлого вождя під час поховальної церемонії – зокрема, випадок, описаний Ібн-Фадланом. Схоже, що в цих дівчат – причому, зовсім не рабинь чи підневільних наложниць (як часто гадали фахівці), що добре розтлумачив В. Петрухін, – основною метою було водночас як підвищення соціального рангу, так і (й це, певно, найважливіше) досягнення особливого посмертного статусу, специфічних надприродних повноважень тощо.

Ейнгерії – це загиблі герої, гості Вальгали, так би мовити, прибрані сини Одіна, бога померлих. За переказом Сноррі, вони щоденно беруть участь у битвах і двобоях, де вони забивають одне одного на смерть. Проте під вечір повертаються цілі й неушкоджені до зали і бенкетують із Одіном, зокрема їдять м'ясо вічного вепра Сехрімніра, що вариться у чарівному котлі. Прислуговують їм діви Одіна, яких Сноррі ототожнює із валькіріями. Зранку ж героїв будить півень Вальгали Сальгофнір (Гуллінкамбі), і вони знову заходяться до битв та змагань.

Як влучно зазначає Н. Гвоздецька, у Вальгалі *ейнгерії ніби роблять вибір*, на кого спрямувати смертельний удар. А це можна розцінювати як натяк, що вони «набувають прав валькірій та стають у певному сенсі чоловічими двійниками цього жіночого образу». Отже, подекуди ці «духи» загиблих здатні впливати на долю людини, здійснювати потойбічну підтримку, зближаючись, таким чином, із *дисами*.

Цікаву паралель дають нам уявлення іранців: їхні посмертні духи-воїтелі та опікуни смертних, *фраваші*, також переважно описані як жіночі сутності.

Подекуди дійсно виникає враження «парності» колективних агентів, представлених ейнгеріями та валькіріями. Тим більше що обидві множини вважаються прибраними дітьми Одіна, і представники обох пов'язані між собою символікою як «вічного бенкету», так і «загробного шлюбу». Для обох категорій є специфічним певне «вершиництво» (гіда). Отже, можемо припустити, що ейнгерії та валькірії були чоловічими та жіночими представниками певного, єдиного колись, кола «обраних померлих» «на службі в богів». Вони пов'язані з «підтримкою» героя, «визначанням» загиблих та впливом на долю. При цьому вони ніби долучаються до символіки *дис* та *альвів*.

За багатьма ознаками збігаються риси *небесних дів-воїтельок, велеток-відьом* та *демонічних жінок-тролих*, які здатні обирати собі «протеже», стаючи або його хранителем (шлюбна символіка), або персональним «духом-двійником». В останньому випадку доля героя немовби пов'язана із долею надприродного «двійника».

Щодо всіх описаних «агентів» скандинавського Потойбіччя проглядають виразні *орнітоморфні уявлення*. Первинну неантропоморфну, пташину символіку валькірій (ворони та лебеді) дослідники підкреслювали неодноразово. Гадаємо, для ейнгеріїв можна реконструювати те саме, оскільки в скальдичній поезії «терць ейнгеріїв» часто супутній або тотожний «*сутицці круків*»; битва – «*бенкет круків*» чи «*воронячі radoци*». Всі вони мають риси «альвічності», де родючість природи замішана на крові, а смерть є запорукою нового народження.

Проаналізувавши спадщину давньогерманських та давньослов'янських вірувань, О. Потєбня наголошував на особливому зв'язку «смерті», «жінки» та «птаха». Так, у чехів *ворона* викрадає дітей (як слов'янська Яга), проте вона ж і приносить їх. У слов'янських переказах є схожі уявлення про *лелек* та *гусей-лебедів*. Останні інколи рятують героя, проте частіше крадуть. Подекуди вони є слугами Баби Яги – хазяйки входу до потойбіччя. Про причетність *гусей* та *лебедів* до потойбіччя свідчать ірландські та фінські легенди та пісні, наскельні рисунки Карелії тощо.

Отже, маємо на Півночі Європи стійку традицію орнітоморфних – переважно жіночих – персонажів, що маркують потойбіччя та сферу смерті. В останньому ключі вони своєю чергою зближаються з орнітоморфним жіночим божеством родючості, жіноцтва та військової вдачі, покровительки потойбіччя – Фрейї /Фрігг. Від її пташиної сутності у міфах лишилось соколине вбрання, що допомагало літати (як і лебедине вбрання валькірій із «*Пісні про Вьолунда*»). Фрейя – типова Богиня Смерті: вона верховодить валькіріями та приймає до свого бенкетного залу загиблих (їй відходить половина Одінових ейнгеріїв).

6.3.4. Скандинавські риси «парності» та «троїстості» в культурі предків

Питання чоловічих та жіночих представників пошту Одіна та Фрейї як *нижчих божеств смерті та долі* ще лишається відкритим. Обидві множини доцільно зіставляти із постійно супутніми

щодо асів *альвами*, яких, своєю чергою, влучно зіставляють із обоженними «предками». Альви «ванічного плану» пов'язані з родючістю та буйством природи, проте й із могилами – легко провести паралель із їхніми «пізніми різновидами», альвами символіки Вальгали: *дисами* та *ейнгеріями*.

Отже, з одного боку, маємо чоловіче та жіноче божество, володарів потойбіччя, та їхніх «колективних» (переважно жіночих) дублерів та замісників, «*відбирачів кандидатів на наступну смерть*». З іншого ж боку, бачимо «*духів предків*» двох сфер діяльності та «*духів демонічної природи*» (термін «духи» в цьому випадку ми вживаємо суто для позначення «істот потойбіччя», цілком при цьому матеріальних).

Усі три означені категорії представників нижчої демонології вибувають у доволі гармонійну тричастинну модель, адже мають специфічний аспект належності до сфери Смерті. Світлих та темних альвів доречно пов'язувати із шануванням померлих пращурів. Тролі ж пов'язані зі смертю радше у ворожому, руйнівному контексті – як щодо природи, так і щодо «душі» померлого.

«Духи предків» – альви – виконують певні функції космічного порядку, сприяючи відтворенню природи, в тому числі і через вмирання останньої та її представників, – регенерації тканини Космосу через жертву. Для них характерна причетність до сфери «*смерті через родючість*» та мотив «*вічного оновлення*». Істоти, пов'язані із смертю та долею, такі як *дисы*, *норни*, *валькірії* чи *ейнгери*, також мають певну причетність до кола альвів. Можливо, є сенс говорити про безпосередню спорідненість цих колективних персонажів еддиного світогляду.

«Демонічні духи» – тролі – переважно руйнівної вдачі, пов'язаної, згідно з архаїчними переказами, із деструкцією космічних елементів (*викрадення сонця*), а також певних осіб (*особливо – проклятих*), і насамперед тих, хто сам постає руйнівником соціального космосу: «*клятвопорушники*», «*підступні вбивці*», недостойні особи тощо.

Загалом вищеописані дві основні категорії «духів» доцільно зближати із давньослов'янськими «берегинями» та «упирями». І ті, й інші були пов'язані із потойбіччям та світом померлих, природою та врожаєм, вимагали жертвоприношень тощо.

Проте тут вже мали місце свій колорит і своя специфіка. «Берегині»-альви могли «берегти» зовнішній всесвіт, а могли дбати про власність лише себе самих (два аспекти збереження та відтворення: зовнішній, «*екстравертивний*» в т. зв. світлих альвів, та внутрішній, «*інтровертивний*» у т. зв. темних альвів). Тролі ж являли саме деструктивний аспект і, як і згодом *упири* у слов'ян, почали асоціюватися то із «заложними мерцями», то з чортами християнського пекла.

Отже, в цьому контексті ми наголошуємо на *принциповій троїстості скандинавської «демонології»*, що простежується в багатьох аспектах. Це і три *рівні* потойбіччя (у велетів, у Хель та у Вальгалі), це й три основні *долі* померлих та три згадані типи «*живих*» мерців

(valr, haugbúar, nár). Зрештою – три основні зони вертикального плану світобудови та три сакральні *переправи* у трьох вимірах потойбіччя. Не можна забувати і про троїстість власне «агентів» смерті та долі, безпосередньо пов'язаних із щойно змальованою троїстістю «*духів – мешканців потойбіччя*».

6.4. Посмертний суд та «Книги мертвих»

6.4.1. Ідея загробного суду

Важко вказати точний час, коли з'явилися міфи з таким мотивом. Декотрі народні вірування племен Індонезії вже мають цю ідею, але нам видається, що тут не обійшлося без впливу зрілих держав того регіону (на кшталт Ангкора) – адже саме випробування керманіча на щирість мали б лягти в основу. Давньокитайський феномен «*небесного мандата*» дає змогу припустити таку практику в реальному інституті правителів як мінімум за доби Чжоу – якщо правитель не проходив священні випробування, його було слід замінити. Аналогічні моменти відомі щодо обрання царя на зібраннях знаті «*панкусі*» у хетів.

Архітектурні особливості ранніх храмово-палацевих комплексів Урука та Ереду також демонструють побутування в ранній Месопотамії певного храмово-олігархічного правління за умов постійної корекції з боку глав міських угруповань. То логічно, якби і Єгипет мав таку інституцію перевірки фараона «на святість». Втім, поки в нас немає достеменних свідчень щодо цього – за першої династії він вже є священною непідсудною фігурою. Можливо, саме в цьому криється походження ідеї загробного випробування – саме через неможливість піддати сумніву прерогативи керманіча за життя.

Ситуацію ускладнює те, що в Давньому Єгипті ідея загробного суду має досить певні датування, і вони аж ніяк не на користь раннього побутування: на рельєфах доби Середнього царства і пам'ятках цього ж часу, відомих як «Тексти саркофагів», ми ще не зустрічаємо судового церемоніалу, хоча сюжети, як Бог-шакал ставить душі померлого запитання, а боги слухають, – фіксуються вже тоді. Але на той час перед нами все ще певна загробна магія: спроба змусити й богів переконатися у тому, що перед ними Син Ра і що він достойний священної обителі Дуат.

Як показують розвідки Г. Кееса, всі ці ієрогліфічні написи та численні двійники-ушебті (*ці статуетки мали працювати на потойбічних роботах замість померлого*) мали виділяти фараона з-поміж решти мерців – для всіх на тому світі є певні сталі закони, і всім доводиться їм коритися, але не фараону! Він має бути поза законом богів, бо він є найобранішим з обраних. Це типова державницька ідеологія в країні, де влада належить сакральному монарху.

Не так було в Межиріччі, де Край-без-Вороття насправді має єдині закони для всіх. І навіть боги не можуть їх обійти. Тому-то Гільгамеш і не спромігся оживити свого загиблого побратима. Тому-то Інштар зазнала поразки від своєї сестри Ерешкігаль. Шумеро-аккадський Той світ вже згадується в текстах часів третьої династії Ура, і там це окреме царство. Жоден з богів не має там влади, окрім його правительки.

Схожі уявлення фіксуються в еддичних текстах скандинавів: коли уперше вмирає бог (славновісний сюжет про загибель Бальдра), ніхто з його родичів не може нічого вдіяти, і навіть його брат-богатири, що спускається до володінь Хель, безсилий. Володарка Смерті висуває йому умову: *лише коли все живе почне оплакувати смерть Бальдра, вона його відпустить*. Втім, за законами жанру дива не сталося, бо знайшлась одна велетка, яка не схотіла плакати (оповідач міфу коментує, що то був явно перевдягнутий Локі).

Еддична текстологія не акцентує увагу на тому, що під час «першої смерті» цей «перший померлий» стає вождем Того світу (хоч є і дещо бентежливий момент у тексті, що, мовляв, під час прибуття згаданого брата-богатиря діва-страж мовила йому, що їде він аж надто гучно: напередодні їхало до царства Смерті ціле військо мерців – та такого шуму вони не здійсмали, всі разом узяті; постає логічне запитання – *хто ж тоді були ці мертві вояки, і коли вони встигли померти, якщо Бальдр був нібито першим?*).

Цей мотив відповідає моделі країни померлих як Царства смерті. М. Чмихов висловлює думку, що уявлення про посмертя змінюються залежно від змін господарчо-культурного комплексу. Тобто, той же загробний суд виникає нібито на межі енеоліту-бронзи.

Втім, гадаємо, ця господарча залежність є все ж таки опосередкованою. Важливішим є соціально-ідеологічний стан суспільства. Так, персоналізм, психологізм, критичність розуму та схильність до монотеїстичних концепцій були наявні в Єгипті у XIV ст. до н. е., а в решті цивілізацій середньої смуги Євразії почалися лише в інтервалі з VIII по VI ст. до н. е. (що Карл Ясперс означає як початок так званого осьового часу).

Саме таким концептам передувала структурована ідея загробного суду. Тож навряд чи ми можемо говорити про суддів у предків індоіранців доби бронзи, не кажучи вже про праслов'ян.

6.4.2. Аспекти ведичних судилищ у Ями

Вище звучали тези про Бальдра як першопомерлого, що стає царем померлих. Індійська «Рігведа» також апелює до міфу про ритуальну смерть божественного Ями. Він став першим мешканцем країни Смерті та її царем.

Але державна Індія демонструє й іншу модель, а саме протистояння брахманістської та раджаїстської олігархій напередодні доби Магадха,

у X–VI ст. до н. е. Раджаїстська версія світобудови та загального ладу між смертними відшліфовувалася в героїчному епосі «Махабхарата», а брахманістська – у ведичних текстах. Остання парадигма сформулювала ідею двох посмертних шляхів: «*шляху предків*» та «*шляху богів*».

«*Шляхом предків*» відає Яма; тілоспалення індивіда мають супроводити необхідними церемоніями, переконатися, що він не долучиться до ображених духів «*прета*», а із димом поховального вогнища злетить у ніч, у зимову пору, аби потрапити до краю предків-*nitariv* на Півночі. Втім, це лише тимчасовий перепочинок перед тим, як дістатися на Місяць, де душа зіллється зі священним напоєм *сома* і стане їжею богів. Поглинута небожителями, душа потрапляє у простір, з простору – у вітер, з вітру – у дощ, а з дощу – на землю, де стає рослинною їжею, яку має з'їсти (і зачати дитя із цієї душею) тварина чи-то людина – відповідна *карма* розсудить. Дехто взагалі лишатиметься у царстві мінералів, доки не настане час іти далі циклом переродження.

«*Шлях богів*» – для обраних, для тих, хто знає, що і як. Тобто вимагається сакральне Знання, а не лише дотримання ритуалу, що звужує коло обраних власне до *варни* брахманів. Таку душу поховальне полум'я доставляє «в день», у час весняно-літнього зростання, крізь божественне бенкетування, а далі шлях на Сонце і злиття із блискавкою. Цю душу-блискавку бере космічна першолюдина Пуруша і веде її за межі обріїв, до вічного творця Брахми. Для них не буде повернення до світу смертних.

Наступним етапом для індійського світогляду стане буддизм.

Коли царі династії Маур'їв оцінили віровчення принца Гаутами і вирішили зробити цей культ державним, адепти старої (ведичної) віри взялися за кодифікацію і тлумачення давніх текстів. Так виникли «Упанішади». Вони неабияким чином вплинули на буддистів, особливо місіонерської течії Махаяна, але і самі зазнали впливу буддійської філософії. Втім, так чи так, сей синкретизований буддизм потрапив до Середньої Азії та Тибету, де мешкало тюркське і споріднене із ним скотарсько-мисливське населення зі своїми культами духів.

6.4.3. Тибетська «Книга мертвих»

Після декількох століть міксації, до якої долучилися й ідеї маздаїстського зороастризму, виробилися водночас тибетський буддизм (ламаїзм) та класичний шаманізм Алтаю та Південного Сибіру, які впливали одне на одне впродовж тривалого часу.

Приблизно на початку XVII ст. ламаїсти завершують канон «**Бардо Тхьодол**», який зазвичай називають *тибетською «Книгою мертвих»*. Така назва пов'язана з відповідною текстологією Єгипту.

Тибетське «бардо» – проміжний стан часопростору між процесом вмирання та відродження. Його можна назвати чистилищем, адже людська свідомість після смерті справді проходить там певні віхи

очищення згідно з буддійським богослов'ям. Водночас у бардо можна потрапити під час медитації і навіть сну. Тим більше шансів у шаманів з їхніми складними техніками камлання, хоча традиційні буддисти хінаїни зивкали довго до такого місцевого світоглядного колориту. Тож індивід має змогу і за життя дістатися певних «ярусів» *бардо* і очистити свою духовність, або відчує неприємні моменти у спілкуванні з місцевими демонами та божествами.

Отже, «*Бардо Тхьодол*» – путівник, детальний опис проміжних ділянок часопростору з випробуваннями, які має пройти свідомість на шляху до духовного очищення – і неважливо, чи це свідомість-душа померлої людини, чи свідомість живого шамана/містика, що медитує (рис. 32, е). Душу-свідомість зустрічають спершу добрі духи, далі – розгнівані, спокусливі і т. д.; наприкінці йде випробовування буквою учення. Якщо душа проходить усі випробування, вона зливається з чистим світлом і перероджується в Сукхаваті – щасливій землі будди Амітабхи.

У цій концепції буддизм значно більш абстрактний та духовний, ніж народний буддизм Сходу: згадані області випробування (*бардо*) є не реальними топосами конкретного Царства мертвих, а радше витворами свідомості, «лілою» людської уяви, глибинно-психологічними перепонами конкретної індивідуальності тощо.

Єгипетські заупокійні тексти істотно відрізняються від тибетської «Книги мертвих». Звісно, йдеться не лише про подробиці самого Потойбіччя, а про аспект посмертної долі. В «*Бардо Тхьодол*» небіжчика готують до насправді *останньої* подорожі і допомагають спілкуватися з агентами Потойбіччя, починаючи від шаманських трансів і до самої смерті – буддійського розчинення в Абсолюті. Єгиптяни ж піклувалися про потойбічне переродження в палацах богів та на Полях Іалу.

І здавалося б, остання теза всім давно відома. Та чомусь нерідко плутають єгипетську реінкарнацію душі в Дуат з індійським метемпсихозом – вічним переродженням у круговерті Сансари.

Американська дослідниця-єгиптолог Барбара Мертц взагалі оперує христологічним дискурсом і неодноразово зауважує, як багато схожого в поховальних звичаях сучасних християн-американців і давніх єгиптян. Повторюючи тезу Кееса, що єгиптяни наполегливо боролися зі смертю, чинили їй опір, заперечували її тощо, вона стверджує, що вони взагалі «були життєлюбів», існували сьогоднішнім днем і вірили «у воскресіння».

Насправді Герман Кеес мав на увазі, що єгипетський «мертвий – живе, просто не тут». Це важливий момент (ми вже торкалися його в контексті поховальної споруди). І всі зусилля фараонів, а з Середнього царства – численної знаті, і зрештою, з Нового царства, – й будь-яких більш-менш заможних громадян Єгипту, – всі їхні зусилля поховального церемоніалу були скеровані зовсім не на відродження/воскресіння в *цьому світі* (їхніх символізм заперечує це!). Єгипетські

заупокійні заклики на кшталт «*Встань! Воскресни!*» скеровували померлого аж ніяк не на земне повернення (повернення, як ми побачили, могло мати місце в ранньодинастичну добу, і то тимчасово), а на остаточне потрапляння на той бік до палацу Осіріса чи принаймні в Очеретяні поля Іару.

У цих святих областях позаземного світу померлий і мав переродитись для *остаточного існування у новому статусі*. І лише потреба зберігати для цього матеріальну подобу зумовила виникнення муміфікації та посмертного портретного мистецтва.

6.4.4. Давньоєгипетська «Книга мертвих»

Власне, це також умовна назва, яку звикли вживати з легкої руки єгиптолога Р. Лепсіуса, – певно, калька з арабського *Kitab al-Mauyit* («Книга Померлого»). Зазвичай так називають графічний папірус, фрагменти якого знаходили в гробницях Нового царства і аж до Птолемейської доби включно, а саме «*Вислови про сходження до світла*» (єгипетською «*Rau nu peret em xeru*»). І єгиптологи здавна жартують, що нам варто було б називати цей текст «Дороговказ до Воскресіння».

Йдеться про комплексну традицію загробної текстології, і насправді варто мати на увазі цілий корпус текстів (як, скажімо, поняття «*Веди*» чи «*Едда*» в міфоепічних текстологіях індійців та скандинавів). Адже ця текстологія Єгипту мала цікавий і динамічний розвиток, який і можна простежити за писемними та образотворчими пам'ятками давнього Та-Кемет.

Як зазначав свого часу Герман Кеес, цей компендіум має три складові: так звані «*Тексти пірамід*» (відповідні написи в гробницях, починаючи з Унаса, останнього представника V династії), далі «*Тексти саркофагів*» (композиції малюнків та ієрогліфів у гераклеопольських саркофагах VIII–XVII династій) і, нарешті, багаті на графіку та оздоблення папірусні сувої «*Книги мертвих*» (які виникли за XVIII династії і побутували аж до римського часу). При цьому у «Текстах саркофагів» дослідники вирізняють особливу «*Книгу двох шляхів*». А з окремих творів варто додавати сюди ж так звані «*Книгу Амдуат*» та «*Книгу брами*» з великих Фіванських гробниць Нового царства.

Кеес зауважує, що всі ці джерела спочатку не мали бути культовою інструкцією – жерці перших пірамід мали власну текстологію, окремі цитати з якої подекуди включалися до корпусу, але явно розвивалися паралельно. Не була це і «шпаргалка» для учасників поховальної відправи та наступних ритуалів шанування: чимала частка текстів замуровувалася в камері, і подекуди навіть там, де й не було видно. Натомість, як пише Кеес, вже в «Текстах саркофагів» майже не цитується нічого, що пов'язано із ритуалом.

То можливо, це була «шпаргалка» для самого померлого (щоб він буцімто мав вправні відповіді на суді Осіріса)? Втім, напевно, насправді

йдеться не про загробну підказку – для цього ці тексти надто докладні і скрупульозні. Вони не допомагають з «правильною відповіддю» – вони її констатують.

Перша текстологічна сходинка, як уже згадано, – написи в гробниці фараона Унаса та кількох його наступників. З легкої руки Масперо ці формули названо «Тексти пірамід». Судячи з усього, цей твір був записом поховального ритуалу та стосувався лише царської особи. Посмертні уявлення решти населення в часи Старого царства відстежити важко, і доводиться обмежуватися припущеннями – принаймні давньоєгипетська текстологія таких даних не має. Царственний фараон долучався до божественних предків у нескінченному зоряному просторі і плив поруч із Ра в його «Човні Мільйонів Років». Це благо посмертя забезпечувала магія слова, базована на знанні істинних імен небожителів і підкріплена священною ієрогліфікою: магією символу. Посмертна доля правителя виголошується як даність. Жерці стверджують її незалежно від того, які могли у богів бути плани на фараонове посмертя. Це типові замовляння, і якщо їх вимовляти належним чином, все збудеться: «Крила твої ростуть, немов у сокола, груди твоя широка, наче в яструба, що його бачять увечері, як він перетинає небо»; «Летить той, що лине. Він полинув геть від вас, люди, бо не належить Землі, – Небу належить він».

Під час кризи наприкінці Старого царства відбувається своєрідна егалітаризація сакральності: на неї тепер претендує і рядова знать. Виникають численні облаштовані гробниці, де на трунах та саркофагах сановників також пишуть заупокійні формули (частково відтворюючи традицію «Текстів пірамід»).

Як коментує М. Чегодаєв, «у “Текстах саркофагів” пов’язаний з обожнюваним фараоном сонячний культ переплітається з хтонічним (земним); загробний світ розташовано в конкретній зоні світобудови, куди щонаочі вирушає Ра зі своїм поштом, аби долати сили мороку».

Г. Кеєс вказував, що архаїчна віра у загробне життя стійко пов’язувалася з заходом – краєм сонця, що вмирає, мертвою пустелею та угіддями шакалів і вовків (що підтверджується орієнтацією тіл похованих у IV тис. до н. е.). Тепер, зі зростанням ролі сонячного Ра і культу фараона, як його божественного сина й намісника на землі, увага переноситься на схід. При цьому геліопольське жрецтво не претендувало на заміщення традицій – лише на певний «реформат».

На саркофагах XII династії (прибл. з 1990-х рр. до н. е.) з’являється ще один текст, присвячений загробним мандрям, – за стилем і мовою він належить до Старого царства. Йдеться про славетну «Книгу двох шляхів», створену для того, аби полегшити мертвим шлях до Полів Хотеп (Полів миру), краю блаженства, де пшениця висотою у людський зріст, де не буває неврожаїв чи голоду і де небіжчики перебувають в нескінченному блаженстві під куполом *Наунет* – таємничого неба загробного світу.

Саме тут вперше маємо сюжетні сцени, які ілюструють текстові формули.

У мальованих сувоях Нового царства бачимо специфічну категорію Істини-Маат. Вона перегукується із космічним законом *Ptma/Arta* в індоіранців чи *Orlhog* у скандинавів, *tuiao* традиційних африканців тощо. Трохи нагадує її пафосна *Ананке-Незворотність* в еллінів. Ці вселенські категорії мали абсолютну владу, і навіть боги нічого не могли вдіяти із тим перебігом, який вони констатували.

Зауважимо, що впровадження цих категорій подає картину доволі ієрархізованого суспільства, яке вже починає перейматися питаннями персональної відповідальності. Саме тоді з'являються герої-богоборці, а істинність представників вищої влади може піддаватися сумніву.

В єгиптян ці процеси мали б виникнути ще за кризи Першого перехідного періоду, але загострилися явно після Гіксоської доби. Тоді ця іконографія і поширюється на рельєфи, саркофаги та сувої водночас: священне пір'я, що відображує незаплямовану Істину з великої літери. На загробному суді це незаплямована репутація, неспаплюжена совість. «Вислови про сходження до світла» зображують пір'я-Маат на терезах Анубіса (рис. 32, с-д). Іншу чашу займає серце похованого – місцезнаходження розуму, волі та совісті. Якщо це серце не переважає пір'яну-Маат – людина померла у чистоті.

Бачимо прямі магічні накази серцю не казати нічого зайвого, магічні формули, спрямовані на те, щоб серце було легшим за Маат, формулювання того, що присутні боги мають вірити усьому, не сумніватися і тішитися святості похованого.

Перед нами не підказка підсудному – це магічний вплив на Суд і його виконавців! Навіть практичні греки не подумалися до цього.

6.4.5. Елліністична образність Близького Сходу

Елліни мали власну версію загробного суду, який провадили міфічний цар Криту Мінос, а допомагали йому Еак та Радамант. Ці троє вирішували долю душі, яка зазвичай мала податися до похмурого, холодного Аїду (близького до імлістого Ніфльгейму скандинавів); проте на зрадників, клятвопорушників та інших злочинців чекав химерний Тартар чи Ереб – найглибша зона надр Потойбіччя, повна згубних чар, де мучаться переможені титани та хтонічні чудовиська прадавніх часів; натомість у героїв та славних людей душа відправлялася в Елізій – Єлісейські поля – чи Острови блаженних, де правив Кронос. Коли до одного з героїв пізніших античних текстів в Аїді приходить дух Геракла, він додає, зокрема, що його божественна частина душі зараз бенкетує з богами на Олімпі. Певно, як на той час, для еллінів це вже був своєрідний парадокс – вони вже не використовували образність двох душ.

Посмертний суд греків мав справу лише з однією душею і визначав долю кожного персонально. Плутарх перелічує три посмертні долі: злитися з богами як Геракл, відправитись на Острови блаженних, якщо

ти вмер праведником, та потрапити до безодні Еребу для грішників та злочинців. Відомі персонажі Тантал, Сізіф та Прометей були приречені на довічні муки в Тартарі. Варто, втім, пам'ятати, що основна спадщина грецьких міфологічних сюжетів створювалася елліністичними мислителями. В цей час вони перебували під сильним впливом близькосхідної образності, зокрема – іранської.

Індо-іранський загробний суддя Вайю, що вчиняє душі допит за по тойбічним мостом Чинват, певно, мав вважатися надто безстороннім і надто могутнім, щоб впливати на нього магічним чином, як волів би єгиптянин. Утім, ці народи, певно, і не спробували вдатися до такої «афери». Адже для індіців усі космогонічні події – лише «ліла», гра богів у метаморфози: все ілюзорне і немає нічого сталого – своєрідна запорука колеса Сансари. Натомість іранці надто переймалися чесністю і чистотою. Ідеї Заратуштри будуватимуться не на порожньому місці! Померлий *дійсно* мусить бути чистим триєдино: ділом, словом та думкою. Відповідно, жодна хитрість після смерті не працює: або ти приєднуєшся до священних духів-*фраваші*, що допомагають *ахурам* відновлювати спаплюжений *Ангро-Майнью* світ, або ти долучаєшся до нього і його демонів-*девів*.

Іранський світ породив справжню етичну релігію, де посмертя визначається доброчинністю індивіда, а загробний суд є непідкупним, і його неможливо ані вразити ошатним одягом (як оповідає грецький міф), ані змусити магічними маніпуляціями відправити на небеса недостойного (як допускала парадигматика Єгипту). До речі, саме младо-авестійська традиція оповідає про *чистилище*, де несправедливі, проте безгрішні душі можуть після страждань та випробовувань спокутувати свої незначні провини і долучитися до сонму святих. Західний світ за римських часів знав його як *purgatorium*, та знадобилося кілька десятиліть, щоб офіційна християнська доктрина визнала цей компонент загробної долі. Втім, цьому ми присвяtimo окрему увагу.

6.4.6. Керамічна «Книга мертвих» давніх майя

З-поміж давніх релігійних традицій людства нині виокремлюють іще одну своєрідну «Книгу мертвих», хоча вона й не має власної назви. Йдеться про специфічні поховальні посудини індіанців майя (IV–IX ст. н. е.).

Це яскрава поліхромна кераміка, сповнена сюжетних композицій. Первинно їх вважали просто ілюстраціями з міфів, які до нас не дійшли. Втім, у 1970-х рр. Майкл Ко та Юрій Кнорозов довели, що смислове наповнення цих сюжетних композицій доволі конкретне і яскраво танатичне і що ледь не більшість сюжетів мають безпосередній стосунок до зафіксованої майя-кіче в епосі «*Пополь-Вух*» легенди про пригоди двох космогонічних близнюків у *Шибальбі* – країні смерті давніх майя.

Ю. Кнорзов зумів дешифрувати писемність давніх майя, і М. Ко почав вивчати майянські посудини пильніше. Водночас це стало своєрідною революцією в індіаністиці: до того усі знали, що збереглося три аутентичні книжки-кодекси майя і записаний для іспанців «Пополь-Вух»; до рельєфів на монументальних спорудах тільки-но підступилися. Аж раптом стало можливим зрозуміти написи на посуді з поховань: виявилось, що всі вони семантично слідують одному канону – заупокійному!

Дослідники назвали це «основним стандартом», або «заупокійною формулою майя». Невдовзі Галина Єршова систематизувала ці майянські формули посмертя та конкретизувала їх як «формулу відродження» (рис. 33–34). Ця послідовність ієрогліфічних формулювань характерна саме для кольорових посудин у могилах вищої знаті майя класичної доби (I–IX ст. н. е.) – вони не зафіксовані ані в ієрогліфічних рукописах майя, ані в написах на монументальних пам'ятках урбаністичних центрів. Втім, відомо, що специфічна книжна традиція майя часів конкїсти переживала своєрідну фазу надлому, натомість у палацевих архівах, як стверджували іспанцям майя, зберігалися дуже й дуже давні рукописи.

Дослідники майже переконані, що «Книга посмертя» у майя була. Саме з неї художники переносили формули та сюжети на супровідну поховальну кераміку. Про це кажуть водночас і сталість сюжетів, і текстологічна близькість прикладів «заупокійної формули» – їхня своєрідна інтертекстуальність, яка свідчить про певне єдине джерело (а можливо й кілька регіональних редакцій). До того ж сама манера ієрогліфів поліхромних посудин із поховань відповідає прикладам саме рукописів, а не карбування.

Самі ж сцени на посудинах, як уже згадано, присвячені аспектам посмертя. Так, це могли бути прижиттєві досягнення померлого чи певна магічна фіксація його статусу в *Іч-каб/Метналі* через здобутки. Водночас це могли бути й міфологічні сцени з життя першопредків та покровителів померлого на кшталт близнюків Хунахпу та Шбаланке. Нарешті, чимало образів та композицій передають сам Метналь чи його більш архаїчний та хтонічний варіант – *Шибальбу* – та її мешканців.

З основного сюжету майянського посмертя можна дізнатися про важливу категорію «холодних сходів» – це східчасті платформні конструкції під храмами та навколо стадіонів (гра в м'яча була для індіанців доколумбової Америки священною містерією, пов'язаною саме із нижнім світом). На цих доволі крутих і глибоких сходах привид-нок зустрічає трьох демонів-сторожів. Один з них за описами та малюнками – демонічний ягуар, що відповідав за процедури посмертного очищення, починаючи від священного промивання і до зняття плоті з кісток.

Перший етап загробного очищення – промивання. Для цього використовували «цілющу ліжку» (*бутуб цак*) або «лікувальну спринцовку» (*тохоб цак*). Обдирання плоті з кісток – другий етап. Недарма привид

після цього стає «каан»: «очищений», «обідраний», а саму Шибальбу інколи називали «місцем очищення» (*y-pok-aw*).

Ці процедури стискали, зменшували душу до розміру ембріона – тепер вона була готова до відродження у світі людей, як казали самі майя – «народитися вдруге». Точний день цієї події визначали жерці. Вони влаштовували поминальний бенкет-тризну, де й використовувався зазначений поліхромний посуд із «формулою відродження» і часто – з відповідними ілюстраціями шляху душі до цього (рис. 34).

Цікавий факт: ключовою істотою процесу «доставки» душі до відродження був рідний для нас лелека.

Порівнюючи мезоамериканські міфи з загробними пригодами богів та героїв у Месопотамії, можна дійти доволі цікавих висновків про ментальні моделі та цивілізаційні особливості цих регіонів – ще один аргумент на користь дискурсу історичної танатології.

6.4.7. Мезоамерика: посмертна участь у Міктлані, Тлалокані, Тамоанчані

Вище ми вже торкалися посмертних концепцій народів Мезоамерики. Тож не буде несподіванкою сказати, що ідеї майя докорінно відрізнялися від посмертних ідей ламаїстів та єгиптян. У контексті посмертя майя дійсно мали на увазі саме **переродження/повернення**. Для них світовий баланс ґрунтувався на стабільності роду, циркуляції поколінь та генеалогічному дереві. Душа – це плід Світового дерева (сейби) (рис. 22, f). Але щоб він проріс, треба пройти крізь усі щаблі й палати Шибальби. Її кімнати та агенти описані і в кодексах, і в «Пополь-Вух», а згадані сюжетні сцени на поліхромній кераміці дають чудову іконографію. Близнюки Хунахпу і Шбалланке проходять усі «пекельні кола» Шибальби, аби врятувати свого батька і дядька та щоб провчити володарів загробного світу. І це їм вдається!

Як вдається і культурному герою народів *науа*, Кецалькоатлю, пройти всі перепони потойбіччя-Міктлану, аби відтворити людство. Міф оповідає про священні кістки і спілкування Кецалькоатля з власним двійником-тінню (*науаль*). Володарю смерті Міктлантекухті не вистачає усієї його могутності, щоб перешкодити Кецалькоатлю.

Легендарна земля, де Кецалькоатль відродив людей, мала назву *Тамоанчан*. За легендою, саме там виникло перше місто Тула/Толлан (столиця тольтеків). Ацтеки ж вірили, що Тамоанчан – це їхня легендарна прабатьківщина: «Сім Печер», *Чикомосток*. Тамоанчан вважали райським краєм щастя і достатку. Туди потрапляють після смерті обрані щасливці (більшість пересічних померлих – до темного та холодного Міктлану). Цікаво, що назва «Тамоанчан» мовою майя означає «Земля птахозмія» (тобто Кецалькоатля-Кукулькана). Самі ж майя згадки про свій рай лишили, а от назву його – ні. Перекази майя опи-

сали там будинок достатку і велике древо-сейба, під чийм священним гіллям тішаться блаженні душі і водять хороводи. Де в чому це нагадує ацтекський *Тлалокан*, іншу загробну країну блаженних – серед потоків священних вод Першотворення. Легенди описують його фонтани і струмки, людей, що тішилися на тлі зеленої природи серед птахів та метеликів. За уявленнями ацтеків, така була доля в тих, хто втопився чи був вбитий ударом блискавки, а також помер від певного списку хвороб, які асоціювалися з божествами дощу на чолі з *Тлалоком*.

Ще одне місце під Світовим дровом – для душ безневинних дітей. Чичиуакуако – місце, де померлі дітлахи сосуть молоко, яке проступає з «древа нашої плоти», як вважали ацтеки, тобто з гілля древа-годувальниці.

Ці категорії являють собою архаїчний землеробський пласт. Картини, схожі на *Тлалокан*, зображено на фресках старовинного міста Теотіуакан (від V–VI ст.). Однак войовничі сонцепоклонники лишили й новітніші концепти. Зокрема, в ацтеків побутувала легенда про *Тонатіуїчан* – *Будинок сонця*. Туди йшли воїни, померлі у бою, і ті, кого приносили у жертву на вівтарі. Вони зустрічали світило урочистими військовими гімнами і супроводжували маршем його рух. Як писав Бернар де Саагун, за чотири роки вони перетворювалися на барвистих птахів та смотали квітковий нектар в обох світах – земному і потойбічному.

Нарешті, до цього ж кола примикає *Сінкалько* в західній частині неба. Туди ішли жінки, які померли під час перших пологів, що прирівнювалось до загибелі в бою (!). Їхній статус наближався до воїнів, що взяли полоненого, а їхні душі після смерті ставали «божественним жіноцтвом» *сіуатетео*. Вони обслуговували «стомлене сонце у русі на захід», несучи його на ношах із пір'я священного птаха *кецаль*.

6.5. Пекло – традиції посмертних покарань

Більшість традиційних вірувань у загробний світ приділяють значно більше уваги дотриманню вірній обрядовості, ніж певній прижиттєвій етиці. Тобто вбивці та перелюбники заслуговують на покарання і в архаїчних віруваннях, але лише тому, що це було порушенням табу. Переступивши через певні настанови та обмежування, нечестивці ставили під загрозу самий космос певного суспільства. Тож у гіршому випадку їх взагалі позбавляли змоги отримати посмертні обряди – і це була гірка доля, але навіть за повноцінного похорону їхня доля була тяжкою. Вважалося, що її могли полегшити регулярні жертвопринесення. І, знову ж таки, – той, хто вмирав без рідних (або якщо його родичі також швидко помирали), був змушений терпіти і страждати.

Навіть міфологема Посмертного суду від початку стосувалася аспекту «Чи за всіма обрядами було тебе поховано і чи всіх мінімально необхідних обрядів ти дотримувався за життя?».

Чистота серця та помислів стала важливою лише на певному етапі розвитку свідомості – зокрема коли відбувся сплеск персоналізму та індивідуалізму. Саме тоді ускладнилися і так звані посмертні поневіряння.

6.5.1. Первинні уявлення про загробні покарання

Почати варто з традиційних суспільств додержавного та ранньодержавного типу. Приміром, цікаві суперечності має едична традиція Скандинавії доби вікінгів. Зокрема, вище вже згадано найнижчу зону Ніфльгейму, на північному краю світової Безодні – Берег мертвих *Настрьонд*. Як розповідала Одіну мертва провидиця-вльва: *«Бачила там вона: йшли крізь потоки [змійної отрути] клятвoporушники, вбивці підступні й перелюбники тощо»*.

Отже, перед нами традиційні етичні застереження соціуму, що виникли на досить ранній стадії соціальності. Окремо виникає уявлення протиставлення Хель та Вальгали. Згідно з уявленнями героїчної свідомості лише слава земних подвигів (фактично, випробування персональної вдачі-хамінг'ї) здатна долучити душу до бенкету богів. За логікою елітарних поховань епохи Вендель, насичених «вальгалічною символікою», лише представники давніх княжих родів могли на це претендувати. Згодом, за «демократизації» доби вікінгів, будь-хто, загинувши зі зброєю в руках (а не в ліжку від немочі), міг долучитися до сонму ейнгеріїв.

Водночас трансформуються ідеї щодо Хель, яка раніше вважалась лише нічною копією прижиттєвого життя, і зала вояків була однією з вотчин її географії (як приклад можна назвати мандри Хаддінга до того світу в «Gesta Danorum» Саксона Граматика).

Пізня едична традиція змальовує Хель як похмурий край, яким править страшна велетка-напівмрець. Огорожі там високі, а решітки – міцні; її палац – Вогка Морось, де брама – Напасть, її слуги – Сплюх та Ледащо (порівн. з нашими духами *Злиднями*), її ложе – Неміч, а її харч – Голод. Негідних померлих там кидають у «яму змійну». Так само і садибу в *Настрьонді* зроблено з живих змій, і їхня отрута падає на голови та шиї тих, хто там стоїть по пояс у пекучій отруті. А на кордоні країни померлих розташовані печери тролів. Якщо вірити погрозам божественного гінця Скірніра, за непокору богам навіть могутню чарівну істоту могли закинути до печер тролів, і ці демонічні потвори її били, ображали та поїли козячою сечею.

У шаманістичних переказах тувинців та якутів, коли душа потрапляла до вотчини Ерліка чи духів річок та боліт, демонічні персонафі-

кації хвороб також катували та мучили її. Тамтешнє Потойбіччя найчастіше постає як низка володінь певних господарів, що простежується і в певних архаїчних пластах згаданої єдичної текстології. Ці ідеї пронизують традиційні вірування населення Алтаю та Тибету і не зникли навіть за поширення там сотеріологічних ідеологій зерванізму та буддизму.

Згадані *Шибальба* та *Метналь/Міктлан* так само чудово ілюструють химерні випробування Нижнього світу, що чекають на нещасні душі, які не втрапили до *Тлалокану*, *Тамоанчану* чи під сінь Світового дерева (*Чичиуакуако*). Фігурує і аспект жорстокої розправи з боку демонів Шибальби, і натуралістичні «промивання» та «оббілювання» небіжчиків. Втім, ці моменти катувань та натуралістичних процедур не мають карного акценту, що важливо!

Сутність ярусів Шибальби була власне в переробці посмертної сутності для подальшого переродження. Але це мало на увазі і шматування, і відділення плоті від кісток, чим зокрема займався демон-ягуар, і своєрідну «повноту очищення», що досягалось зокрема і внутрішнім очищенням за допомогою клістиру. Зокрема, демонічного кажана Тцотца нерідко зображали озброєним спринцівками.

У класичних переказах індіанців XVI ст. до Міктлану/Шибальби потрапляють на чотири роки, відтак душа простого смертного щезає назавсім, і лише правителі мають можливість переродитися. Втім, нам видається, що це доволі пізній елемент соціального розшарування порівняно із традиційними концептами. Показово, що до ідеї справедливого посмертного суду в мезоамериканських народів так і не дійшло.

6.5.2. Давній Близький Схід

Шумерська *Кур-ну-гі* – Країна-без-вороття – один із найраніших описів загробного царства зрілого типу. Тут ще виразною є потреба в ритуальності, але вже відчувається визрівання етичного компоненту. Безтурботне життя там має багатодітний батько, натомість самотній чоловік їсть черствий хліб; той, хто й помер без чиєїсь опіки, стає *там* злидненим безхатченком; а хто не слухався слів батька і матері – вічно голодний і п'є каламутну воду... Цікаво, що в уяві шумерів той, хто згорів, не має духа-примари, і всю його сутність зносить димом на небо.

Зороастрійська традиція має цікавий опис потойбічних страждань. Втім, варто уточнити, що йдеться вже про традицію класичного, державного зороастризму «Молодшої Авести» – фактично, про *зурванізм*. І це накладає певний відбиток: у цих умовах особливо піку досяг персоналізм та особистісна відповідальність людини.

Люди не просто мають робити вибір і визначати долю Всесвіту і свою – навіть осторонь лишатися вже не можна!

Отже, можна як приклад навести оповідь про праведника Віраза.

У тексті йдеться про часи походів Іскандера Великого. Звісно, що написаний він значно пізніше, пехлевійською говіркою нової ери. Отже, праведні люди захотіли зміцнити свою «істинну віру» й обрали з-поміж себе найдостойнішого. Напоївши його з трьох келихів галюциногенними настоями, вони проштริกнули його тіло трьома перемональними списками; все це мало символізувати згадуване зороастрійське триєдинство благих думки, слова та справи.

На *тому* світі перський візіонер потрапив до вищих суддів Рашну, Сраоші/Сроша та Атара/Адура. Його успішно провели через випробувальний міст Чинват і показали зороастрійське чистилище – *Хам'ястаган* («Високе зібрання»). Божественні провідники розповіли, що тут мешкають душі тих, чиї зі й добрі вчинки рівні між собою, і навіть їхні майбутні тіла лишатимуться тут. У цьому місці спокутування відбувається в тяжких кліматичних умовах: то спека, то стужа. Схожий опис існування поза радістю та смутком дає авестійська Ясна, описуючи «Місце змішаних».

Далі Віразу показали пекло. Можна легко помітити, що в подібних візіонерствах значно більше уваги приділено страхам та лихим по смертним перспективам, аніж описові райських насолод. Хоча місце для благих душ Віразові також явили: в зороастрійській традиції це був «Райський садок» – *Парадіс*, що пізніше став мусульманським *Фірдоусом*. Услід за персами елліни свій рай також назвали *Парадізом*, і ця назва увійшла також до Біблії.

Описи пекла нагадують «Божественну комедію» Данте та картини Босха: ми бачимо нещасного содоміта, якому в задній прохід вповзає зміюка завтовшки з колоду, а вилізає з рота; жінку, яка нехтувала «чистими» і «нечистими» днями в поводженні з водою та вогнем і тепер змушена вічно їсти свої виділення; півсотні девів, які шмагають зміями душу жорстокого правителя, а нечесний торговець має відрами ковтати піл та попіл; душу чаклунки, котра шматує та пожирає власний труп.

Нарешті, під священним мостом Віразу провели до самих глибин пекельної прірви, сповненої демонів та страждань. Вона нагадувала темний колодязь без дна. Грішні душі переповнювали її, але не бачили та не чули одне одного, проклинаючи свою самотність. Десятки різних покарань відбували вони. Так, типовим випадком були нерадиві у вірі та святотатці, яких вішали донизу головою і здирали шкіру чи полозували залізними гребенями. А ті, хто сумнівалися в благій сутності Ормазда, сиділи тут в екскрементах та пожирали їх.

А одного разу Віраз побачив подружжя: чоловіка за його блага життя вели до раю, а дружину деви волокли у пекло. Чоловік пручався і доводив, що вони мають бути разом, але ніхто його не підтримав –

бо за життя він не подбав про духовну чистоту своєї половини. Тепер вони будуть роз'єднані назавжди.

6.5.3. Стародавній Єгипет

Як уже зазначено стосовно «Чорної землі», первинні уявлення про посмертя були доволі традиціоналістськими: або ти долучаєшся до блаженних душ в Очеретяних полях (*Iaru* чи *Iалу*), або вічно тиняєшся потойбічними пустелями заходу. Ідеї переродження на землі так само мали місце, подібно до згаданих уявлень африканців – паралельно до долі окремих, найвидатніших осіб, що долучалися до предків серед зірок на Півночі. В додинастичну добу не було ані ідеї посмертного суду, ані концепцій покарань чи страждань.

Страждати могли лише ті, кого обділяли жертовним підношенням. Це дещо нагадує потребу регулярного підношення-*прасад* духам та предкам у тибетському буддизмі. І ще більше схожості спостерігаємо з шумерськими митарствами в *Курі* бездітних та позбавлених посмертного догляду.

Централізація влади за перших династій поставила фараонів в особливе становище напівбожеств. Саме віра в посмертне життя серед богів стимулювала ідеї бальзамування та могильних двійників, кількість яких зростала паралельно з ускладненням уявлень про аспекти сакральної сили душі фараона.

Відомо, що останній фараон V династії Унас називав себе живим богом, сином Ра. І саме від нього починається масштабне будівництво сонячних храмів. Країною панує єдина державна сонячна ідеологія, для царських осіб проводять сонячні містерії. Згадки Осіріса мають місце подекуди – явно в руслі загальної метафорики божеств. І ми маємо сумнів, що «озірічний міф» побутував до часів XI династії. Суперника Осіріса бога Сета змальовано як полководця богів, того, хто заради Ра перемагає змія Апопа/Апофіса і є покровителем окремих регіонів.

У цей час створюють «Тексти пірамід», в яких можна відстежити певне побоювання немилості богів: немовби мертвий фараон – то незваний гість, вторженець, який порушив спокій небожителів. Саме їх приборкання є основою магії текстів. Влада над силою священного імені – *рен* – явно виробляється в цих умовах. Знать Першої проміжної доби почала копіювати ці моменти. Магічні формули та ритуальна чистота – запоруки нового існування поміж небесних покровителів.

Коли почали зникати архаїчні ідеї циклічності та циркуляції душ між світом живих та сферою Дуат, виробляється ідея нової – вічної – інкарнації в *тому* світі. Він залежить від явного світу: могила має нагадувати будинок, померлий має зберігати власну подобу, біля його

«ложа» має завжди бути свіжа їжа, а до померлого кладуть слуг-помічників – спершу вбитих людей, а надалі компактні статуетки-*ушебті*. Меблі та парадне оточення доби ранніх пірамід трансформувалися в мастабах Першої проміжної доби спершу в макети жител та слуг, а потім у детальні настінні зображення.

Момент важливий! Єгиптяне цього часу вже не думали про відродження наново у світі живих, хоча декотрі елементи заупокійних формул говорять про відродження і нове життя. Але йдеться про саме світ богів! Тепер в обителі Дуат є копії усіх сакральних центрів світу Яві; є й локації потвор та остаточної загибелі. Ще одне кардинально нове явище – *відтепер душа померлого могла загинути остаточно!* Персональні ж магічні тексти фараонів мали вберегти їхні душі від такої долі.

Переконавання щодо остаточного кінця через спалення та відрубання голови поширилося у свідомості нільської людності. В гробницях маємо чимало випадків «знешкодження» померлих – зрозуміло, що це робили грабіжники, крадії.

Подекуди самі учасники поховальних маніпуляцій обкрадали «божественних посланців» ще до того, як гробницю замурували. В інших випадках до неї проникали ззовні і забезпечували себе від посмертної помсти фараона: варто було лишень відтяти мумії голову, розчленувати її тощо. Численні замісники-двійники мали знизити наслідки в Потойбіччі – портрети померлого на саркофазі та на внутрішній труні, промальована маска на мумії та статуя-дублер у камері тощо. Карати святотатців мав і бог виноробства та бальзамування *Шексему*. Самі ж фараонові родичі за XX династії видавали накази усякого, кого зловлять у Долині Царів, *спалювати – найстрашніша для єгиптянина доля*.

Уже в добу VIII–XI династій позиція царя Єгипту сильно десакралізувалася. І якщо мало хто зі знаті поки що претендував на фігуру «сина Ра», то міфологема смерті та воскресіння Осіріса як покровителя померлих та їхнього захисника поширилась доволі широко. Тож перший фараон Середнього царства прославився тим, що оголосив себе новим Осірісом і розпочав нову храмову тенденцію.

Ідея посмертного суду з цього часу відокремлює фараона від протистих смертних. Основним акцентом стало зважування серця душі – **психостасис**.

Цю процедуру вперше описано у «Текстах саркофагів». Нерідко Суд богів відбувався буквально на межі світів. Відтепер Дуат поділено на світлу сферу богів (колишні Очеретяні поля), де тяжку працю на небожителів змальовано як честь та винагороду (самого ж фараона особливі формули призначають до Осіріса на почесні, необтяжливі посади, а всі повинності замість нього мали робити ляльки-*ушебті*); і на похмуру пекельну сферу. Грішників у Дуаті урочисто позбавляють

покрівів та духовного тіла, їхні душі вішають догори ногами, позбавляючи зв'язку з тілом, доки вони не помруть вдруге і встаннє – в муках та самотності. Інших – зв'язують чи закривають в певному узилищі.

Навіть тут, на посмертному суді, Хор може виголошувати вирок про позбавлення голови. А в «Книзі Амдуат» грішників спалюють у певних котлованах. Подекуди описуються і своєрідні пекельні котли, куди кидають голови, серця, тіла, тіні та душі померлих нечестивців – це вже нагадує традиції християнського пекла, а також буддистської нараки.

6.5.4. Брахманічні та буддійські версії

У традиційних уявленнях аріїв, зафіксованих зокрема у ведичних текстах та в епосі «Махабхарата», Потойбіччя пов'язане водночас зі Світовою горою (Меру), Північчю та Полярною зіркою. Тільки якщо вершина цієї Axis Mundi є вотчиною творця Брахми – рай брахмалока, то дзеркальна по осі глибина надр Меру веде через світ хтонічних істот *паталу*, до Ямапали, загробного палацу Ями, де визначається доля померлого. До Брахми потрапляють святі та праведні люди, що за свою добродішність позбавлені ланцюга перероджень. Вони живуть серед апсар та гандхарвів у вічній благоді та спогляданні істини. Особливий статус мають безсмертні святі ріші, що мають доступ і у світ людей, і до небесної обителі.

Світ Ями – неоднозначний. Вважається, що цього царя Смерті бачить кожен померлий одразу по відході зі світу живих. Для праведників він має подобу царя-судії: наче згаданий вище Вайю над мостом Чинват, Яма грізно, але справедливо виносить вирок щодо відпочинку цієї душі в брахмалоці. Однак нещасних грішників Яма зустрічає як грізний потворний демон, саме споглядання якого спричиняє біль. Нечестивців цар скидає до пекла-нараки.

Душа-*прета* має отримати певний урок. Шлях її лежить крізь численні перепони та випробування – по Великій Дорозі, що вкрита терном та колючками, насичена вогнем та жаром, і при цьому не має жодної тіні чи прохолоди, аби дати спочинок. Люди добросерді минають її швидко – та їм має вистачити й самого споглядання цієї перспективи. Натомість лиходії мають відчутти всі пастки та жахи цієї дороги. Їхній шлях – тривалий та обтяжений вічною спрагою і голодом.

У традиційному буддизмі пекло-нарака чекає на того, хто вчинив убивство (в тому числі й тварини), самогубство, на брехуна та того, хто злословить на будд та бодхісатв. Нарака може бути жарка і холодна, причому кожен тип має кілька рівнів. І чим вони віддаленіші від земної поверхні, тим страшніша і жорстокіша доля там чекає

на душу. Демонічні слуги нараки підсмажують, морозять, ріжуть, чавлять нещасних грішників. Є *нараки* проміжні – із попелом чи окропом. Усе це нагадує нам пекло християнське.

На наш погляд, і в давньоєврейській, і в буддистській традиції *пекельні муки* з'явилися завдяки *зороастризму*. Саме там акцентовано на жалюгідній долі тих, хто зрадить справу Ахурамазди, справу Світла. Натомість первинний буддизм не мав *пекельного* аспекту – його вироком була неспроможність досягти Нірвани. Тобто, фактично, *пеклом* виступало наше буденне життя у круговерті Сансари, сповнене страждань. Ніякі демони були тут не потрібні.

Втім, реформований махаянічний буддизм початку ери, що зокрема став основою традиції чань-буддизму у Китаї, вже мало акцентує увагу на Сансарі та Нірвані. Його адепти прагнули досягти «стану будди» як феномена свідомості і матерії у Всесвіті, а простим людям монахи охоче розказували про праведність на противагу життю грішника. Відповідно, пересічна особа могла і не ставити за мету досягнути стану будди, втім, жити з чистотою і уникнути нараки було непоганою альтернативою.

Ще одна важлива відмінність нараки від християнського інfernума – всі катування та *пекельні муки* були для буддиста тимчасовими. Він лише мав спокутувати погану карму, після чого душа спрямовувалась на нові переродження. Буддисти вірили, що якщо померлий полишив по собі когось, хто міг би за 49 днів після цієї смерті вдіяти певний вчинок-заслугу, яка б перекрила провини та страждання, – померлий цей буде врятований від своїх «митарств». А є й окрема категорія осіб, які досягнули стану будди, долучилися до божественного Абсолюту, але не захотіли там лишатися, проте повернулись на землю до смертних, аби рятувати їхню духовність. Це – *бодхісатви*.

Ламаїстський буддизм змальовує своє пекло доволі похмуро, що підтверджують численні ікони на цю тему. Владар пекла там – *Шиндже*, або *Чойджал* («Цар закону»), з мечем та «*дзеркалом карми*» у руках. Його помічники також мають терези для зважування добрих та поганих вчинків людини, і свої *дзеркала карми*, аби бачити всю правду про померлого, і сувої для вироку. В зрілій традиції Шиндже так обурився на людство, що зволів його знищити, чому завадив *бодхісатва* Манджушрі в своїй гнівній іпостасі: *Ямантака*, або *Шиндженед* («Вбивця Володаря Смерті»). Монгольська версія цього бога – *Ерлік Номун-хан* із бичачою головою та намистом із черепів. Його атрибути – *скіпетр* із мертвою головою, «*дзеркало карми*», терези, книга людських дол, меч та аркан для ловлі душ.

У змішаній буддистсько-ведичній традиції Індії існувало переконання, що навіть коли душа відбуде всі покарання і вимушені переродження перехідного типу, то і тоді в новому втіленні людина матиме зовнішні ознаки своїх давніх вчинків: скажімо, *брехун* матиме

мовленнєві вади, а п'яниця – темні зуби; брехун може переродитися несповна розуму, а вбивця брахмана – хворим на проказу чи грудну жабу. Своєрідна «Каїнова печать» давньої Індії.

6.5.5. Пекло Піднебесної

Під впливом буддизму специфічне бачення пекла оформилось у Китаї. Там цю зону світобудови називали *Діюй*. Де Гроот здійснив цікаве дослідження китайської демонології, втім, описав переважно представників так званої нижчої демонології – природних духів та привидів. Натомість демони китайського Діюя – *гуї* – напрочуд цікаве джерело порівняльного міфознавства. Спочатку це були власне душі померлих. Пізніше в буддистській традиції так стали позначати демонів та слуг пекла (переважно це неупокоєні душі померлих насильницькою смертю чи самогубців).

Приблизно за доби монгольського панування складається ієрархія загробних демонів-божеств на чолі з володарем Юй-ді. Йому кориться сам бог померлих *Діцзанван* (цей благий прихильник людства опікується померлими і сприяє їхньому скорішому переродженню – вважають, що в генезі це один із бодхісатв).

По суті, канцелярія Діюй – це ієрархізована чиновницька контора, очолювана інфернальними суддями зі своїм штатом та підвладними структурами.

Це, фактично, палац градоначальника, де мертва душа на шляху до спокутування змушена подекуди долати десятки поверхів-ярусів, сходів та переходів, відвідувати безліч палат та «кабінетів»... Він складається з десяти судилищ, кожне з яких має шістнадцять залів покарань.

Перше судилище розташовувалось над великим морем, на Чорній дорозі біля Жовтого джерела. Там померлі душі допитує начальник над суддями *Циньгуан-ван* – відсилаючи безгрішних у десяте судилище, де вони отримували право на нове переродження, а грішних – до «дзеркала зла» на терасі, зверненій на схід, де вони бачать відображення своїх лихих вчинків. У судилищі є «подвір'я голоду», «подвір'я спраги» та «камера нагадування священних текстів» (куди втрапляють монахи, які брали плату за заупокійні молитви, не дочитуючи їх до кінця). Душі самогубців *Циньгуан-ван* відсилає назад на землю у вигляді голодних демонів *егуй*; і лише ті, хто позбавив себе життя заради честі, уникають цього.

По завершенню відпущеного небом строку життя прокляті самогубці-*егуй* потрапляють у Вансичен – «місто марно померлих», звідки немає шляху до нового народження. Хоча насправді існувало переконання, що звідти вони все одно навідуються до горішнього світу і доводять живих до нестями, адже насправді вони здатні продовжити земне існування, захопивши як оболонку чуже тіло – переважно людини, яка нещодавно вчинила самогубство.

Чуцзян-ван керує другим судилищем, що стоїть на півдні під морем. Духи-брамники *Чженнін* («мохнатий пес») та *Чі-Фа* («червоноволодий») ведуть туди душі тих людей, які вступали у перелюб, крали, займалися шарлатанством, погано лікували і т. ін. Грішники живуть тут у нечистотах, їх колють вилами.

Хейшен («Чорна мотузка») – третє судилище, на південному сході під морем. До нього втрапляють ті, хто вважав, що імператор не піклувався про підданих, а також нерадиві чиновники, брехливі жінки-зрадниці та ін. Суддя *Сунді-ван* чинить там допит, а чорт *Далігуї* («силач») приводить звинувачених на покарання – їм зв'язують мотузками горло, руки та ноги, колють боки, б'ють по колінах, стискають лещатами серце та печінку, шматують серце, виколюють очі та здирають шкіру.

Угуан-ван – володар четвертого судилища. Тут є «річка нечистот». Найхе, міст через яку охороняють отруйна змія та злий пес. «Ознайомитись» із цим судилося тим, хто не сплачував податків, обвіщував покушів, торгував підробленими ліками чи підмоченим рисом, платив фальшивою монетою, творив усяке торгівельне шахрайство, крав камені з бруківки, а з вуличних ліхтарів – мастило, хто заздрив чужому багатству, хто не виконував обіцянок позичати гроші або ліки, хто викидав на вулицю бите скло, лаявся іменами злих духів, брехав чи залякував людей та ін. Є там і «кривавий ставок» Сюеучі, куди скидають дуї вбивць, що занапали кров'ю кухню, вогнище чи храм.

На південний схід під морем лежить п'яте святилище. Тут виймають серця у тих, хто не виконував закони, нехтував останньою волею батьків, благодійництвом, маючи на це змогу, в тих чоловіків і дружин, що мріяли в шлюбі про нову партію, а також у багатьох інших. Брамники «Бичача макітра» та «Коняча пика» супроводжують нещасних кривавими сходами-лезами до Вантасяй – «тераси, що виходить на рідний дім». Звідти ці категорії грішників бачать рідний дім, чують голоси близьких, яких вони зрадили тощо.

Представникові західної традиції це певним чином нагадує долю Скруджа з діккенсівської «Різдвяної історії». Втім, у Діккенса це стало своєрідним мораліте для героя із правом продовжити життя із набутим досвідом. Мабуть, такий варіант був знайомий і самим китайцям. Адже голова цього пекельного рівня – *Ян-ван*. У народній традиції він взагалі постає володарем загробного світу і верховодить пекельними чиновниками та бісівським поштом, його наказів слухається пекельний суддя Паньгуань, що веде записи у книзі доль. А в описуваній «кабінетній версії» Діюя він колись завідував першим судилищем, але був розжалуваний за добросердечність – бо повертав на землю тих грішників, хто позбувся життя через нещасний випадок.

Отже, своєрідна китайська бюрократія послугувала еталоном і таким інфернальним створінням, як китайські *гуй* (детальніше про них ідеться у таких класичних китайських творах, як «*Нотатки про пошуки духів*» та «*Подорож на Захід*»).

Згадаємо ще особливості десятого судилища Діюй, що розташоване на кордоні світу живих і світу померлих – фактично, на межі. А з'єднують ці світи шість мостів. Фактично, це – китайське Чистилище: тут уже нікого не карають, але душі померлих очікують тут на нове перевтілення. Кого скеровують на перехід до відродження, на того чекає зустріч з Тітонькою Мен, яка частує їх *напоєм забуття* – певно, щоб люди зайвий раз не пригадували свої попередні інкарнації.

Напій забуття фігурує в багатьох інших традиціях. Власне, він по своєму нагадує давньогрецьку річку Лету, чиї води позбавляють душі спогадів.

6.5.6. Еллінська спадщина

Вище ми вже згадували уявлення про грецьких суддів Потойбіччя: Міноса, Еака та Радаманта, що засуджують нечестиві душі до покарань у Тартарі. Елліни намагалися зробити Тартар частиною поезії. Їм явно було легше згадувати про той світ у контексті міфу, аніж власної долі. Недарма їхня богиня незворотності долі, Ананке, лякає своїм вироком навіть богів-олімпійців.

«Одіссея» містить згадку про посмертні покарання легендарних злочинців Тітія, Тантала та Сізіфа. Тітій бупітмо зволів зівалтувати богиню Лето і був за це вбитий стрілами її дітей: Артеміди та Аполлона. В Тартарі його розтягнуто та прибито до землі, а шуліки кліють його печінку, яка щоранку відростає наново. Тантала звинувачують водночас за спробу передати людям безсмертя і за те, що пригощав богів тілом власного сина. Є варіанти міфу, де він обманював богів іншим чином. Через все це він стоїть по груди у воді, але не може навіть відшпити, його голови торкаються соковиті фрукти на гіллі, але жоден із них він не може навіть вхопити, – його приречено на вічну спрагу та голод. «Сізіфова праця» так само давно є поширеною алегорією поряд із «муками Тантала»: хитрун Сізіф має котити на гору величезну брилу, але та щоразу зривається вниз.

Отже, акцент страждань первинно стосується лише певних осіб із міфології, на яких прогнівався «Цар богів». Інші просто приречені на сумне існування. Чи не тому в традиційній грецькій ментальності таке важливе місце посідає життєлюбство і здатність «жити тимчасовою миттю», не занурюючись у минуле і не зазираючи у майбутнє? І якщо вважати єгиптян танатофілами насправді помилково, та втім не менш помилково казати про їхнє надмірне життєлюбство і насолоду земним світом, як стверджує Барбара Мертц. Варто лишень порівняти їхній менталітет із давньоеллінським!

Очевидно, що саме єгиптян вельми хвилювало посмертя і лякало небуття – «остаточна смерть». Елліни ж у повне небуття не вірили аж до появи епікурейства.

У післягомерівську добу, за умов складання полісної свідомості і відмирання елітарних цінностей евпатридів «грецького середньовіччя», зростає роль пересічної персони та її посмертної відповідальності перед нащадками. Концепції вічного блаженства, агоністики та бенкетування поміж героїв та богів на Островах блаженних чи Єлісейських полях набирають ваги. Їх згадує вже Гесіод і зазначає, що править тим щасливим краєм Кронос. Там буцімто вічно панує золотий вік, вічна юність та безтурботність.

Орфіки надавали уваги посмертному бенкету – довічне містеріальне сп'яніння, що тішило скептичного Плутарха. Натомість непосвячені підпадали під вирок суду Мінаса і його колег, де отримували за своє життя усілякі химерні завдання на кшталт зв'язування мотузки з піску чи носіння води у решеті. Відбувши цю спокуту, душа скеровується на нове перевтілення. Посвячені ж, а особливо ті, хто досягнув душевної «чистоти», цього позбавлені.

За еллінськими містеріальними віровченнями, в кожному з нас є безсмертна божественна часточка, а тіло забруднює її, заплямовує земними забаганками. Натомість кожне нове втілення з урахуванням набутого досвіду робить разове очищення, тоді як повний цикл перероджень людьми та тваринами здатен за певний час вдосконалити її до космічного існування серед зірок.

Ці концепти де в чому ріднять філософію Греції та Індії.

Утім, зараз не будемо аналізувати переваги версії незалежного розвитку таких ідей згідно з «аксіальною теорією» Ясперса або версією взаємовпливів елліністичного світу та індійських «гімнософістів» III–II ст. до н. е. Напевно, мали місце обидва моменти, тому на межі ер в Середземномор'ї та на Близькому Сході поширилася низка споріднених філософсько-міфологічних концепцій, зокрема зі схожими поглядами на посмертне існування. Лишилося чимало цікавих описів таких ідей у Плутарха та Лукіана, а також Аполлодора, Овідія та Вергілія.

Можна згадати ідеї Лукіана про випробування брамою Тартару – нібито кожна тисячу років грішники, що приречені томитися довіку, мають шанс вийти назовні; втім, якщо хто не гідний, брама голосно рикає, і нещасну душу грішника хапають демонічні люди нижнього світу, шматують, знімають шкіру та кидають назад у Тартар на нові муки. Там їх четвертують та колесують, шуліки шматують їхні тіла. Натомість достойних чекає сфера зірок та новий цикл перероджень.

Якщо не брати до уваги останню тезу, то ці уявлення II ст. н. е. є доволі близькими до середньовічних народних уявлень про пекло. Так само як і Вергілієве сходження Енея в пекло-Оркус. Уявлення про

декілька ярусів, що сходяться униз до центру, і про декілька різних посмертних доль, починаючи від найлегшої долі в померлих немовлят та в безневинно засуджених і до страшних покарань у нечестивців, впливали на поетів зрілого середньовіччя. Втім, документально ми знаємо лише про найбільш довершений приклад такої алюзії з дис-танцією в кілька століть. Мова йде про славнозвісне, і де в чому архетипове для нас, християнське пекло у «Божественній комедії» Данте Аліг'єрі.

Але повторимо ще раз: *важливо не плутати інтелектуальні ви-находи певного генія із переконаннями пересічної людності в його добу!*

Тобто Дантова картина загробного світу явно відрізнялася від уявлень «мовчазної більшості Середньовіччя» (про що неодноразово писав А. Гуревич). Те саме стосується концепцій згаданих Вергілія та Аполлодора.

КОРОТКИ ПІДСУМКИ РОЗДІЛУ 6

На прикладі Стародавнього Єгипту ми продемонстрували зростаючу тенденцію персональної значущості за умов зміцнення соціальної стратифікації та централізації владних структур. Саме такі етапи в історії давніх культур супроводжувались ієрархізацією як суспільного життя живих, так і посмертних уявлень тощо. Первинна дискретність давньоєгипетського Потойбіччя, його подібність до персональних «райських» оаз посеред пустелі змінюється на васальне сполучання з централізованим, «столичним раєм» для фараона. Втім, як продемонстровано вище, сам божественний цар має відтепер пройти судові випробування на допиті в Осіріса.

Загалом паралелізм до зрілих систем посмертної долі на прикладі стародавніх еллінів, індоіранців, китайців та індіанців майя повсюдно виявляє аспект посмертного суду як ознаку, що суспільство дозріло до виокремленої Карлом Ясперсом «аксіальності». Тобто ці люди починають замислюватися над особистістю, місцем добра та зла у Всесвіті і персональною відповідальністю людини незалежно від її походження.

Суто єгипетською особливістю можна вважати специфічний магізм, що пронизує осірічну традицію, починаючи від мандрівки померлого царя човном Ра і до психостасису («зважування серця душі») на суді Володаря померлих. «Тексти саркофагів» та «Книги мертвих» постають не стільки підказками чи довідниками для померлого, скільки «зміними до Конституції» його перебування на *тому* світі. Зазначені там факти та аспекти апріорні для усвідомлення космічними силами. Саме одухотворене серце примушують не казати правду, щоб космічна Істина-Маат визнала померлого чистим і достойним; його права –

постулюються, його влада – констатується. Богів закликають їхніми істинними іменами-*рен*, що робить їх слухняними маріонетками померлого. Інші маріонетки – буквальні лялечки-*ушебті* – самі відгукуються на ім'я-*рен* померлого і мають виконувати за нього на *тому* світі усе те, що вимагав би Володар мертвих від нього самого.

Скандинавський матеріал демонструє озвучену в минулому розділі «троїстість», характерну для комплексних суспільств (переважно доби бронзи). Основою потойбічного ототожнення померлих предків можемо вважати альвів. Ті з них, яких звуть світлими, мають крилату та сяючу символіку (пташину), і відповідають за родючість та природу. Так звані темні альви чи то карлики-цверги, навпаки, загрозливі, темні, підземні, зі зміною символікою; проте саме вони творці та охоронці космічних артефактів. Нарешті, руйнівні демонічні створіння лихої та химерної натури – тролі. Цей розподіл має відповідність і у поховальних практиках залежно від статусу похованого.

Посмертного суду в едичній традиції так і не виникло, натомість вище вже наведено приклад давньоскандинавської посмертної юридичності на прикладі «дверного суду» і концепції «*oheilag*». Це при тому, що ранні тексти роблять аспект на епічній звитязі та судочинстві силою зброї. Тож можна констатувати, що від Доби великих переселень до Віку саг в Ісландії північноєвропейський соціум пройшов неабияку еволюцію і упритул наблизився до згаданої вище «аксіальності». Це підтверджують і безпрецедентний аспект усвідомленого літературного авторства, і лібералізм у релігійних аспектах, і згадане судочинство *post-mortem*.

Нарешті, мезоамериканський матеріал дає змогу зайвий раз зазначити, що крім тибетської «*Бардо Тхьодол*» та давньоєгипетських «*Книг сходження до денного світла*» є ще один кадастр джерел, котрі можна з чистим серцем назвати «Книгою мертвих». Мова йде про поліхромний посуд майя класичної доби, де зображено переважно сцени з Потойбіччя (зокрема локусу Шибальба) або з біографії похованого (так звані побутові сцени життя знаті в коментарях дослідників). Але основний аргумент – «Формула відродження», яка із незначними варіаціями міститься ледь не на кожній такій посудині.

Сама ж Шибальба постає радше не як пекельне місце покарання, а як Чистилище, нормативне для усіх померлих. Втім, представники знаті мають знання, що допомагають швидше оминати всі господи «ярусів очищення». В них текла священна кров із космічною енергією «чух», якою вони звикли єднати свій рід зі світом першопредків. Такі представники сакральної знаті, як правило, належали до обмеженого числа тих, хто з прадавніх часів представляє тих самих першопредків – власне, їхні душі, у численних перевтіленнях в тілах нащадків. Саме вирахування часу очищення такої душі і визначення моменту її нового народження складало основу астрософії майя.

Що ж до Південної Америки, то там поховальні традиції класичних держав були чимось середнім між єгипетськими та близькосхідними. Володар урочисто включався у посмертну містерію, інші учасники якої, вдягнуті, як і він, у костюми божественних предків, входили до цього дійства іще живцем, але впродовж містерії проходили через примусове вмирання. Чи володаря так само вбивали під час дійства, чи він очолював його вже після смерті, неясно (суперечки науковців ще тривають). Проте відповідність спорядження усіх похованих у розкішній гробниці Сіпану до сюжетних космогонічних зображень важко не помітити (рис. 35).

Запитання для самоконтролю

- Простежте динаміку загробного пантеону в різних традиціях. Про що вона свідчить?
- Наскільки подібними є атрибути божеств, що керують Потойбіччям?
- Порівняйте іконографію мотиву «посмертного бенкету». Які уявлення криються за нею?
- Віднайдіть мотиви танаторства, спроби обдурити смерть тощо. Порівняйте соціальну та релігійну ситуацію творців подібних мотивів.

Рекомендована література до розділу 6

- Ассман Я. Египет: теология и благочестие ранней цивилизации / Я. Ассман. – М., 1999. – С. 192–226.
- Берлев О. Д. Два царя – два Солнца: к мировоззрению древних египтян / О. Д. Берлев // *Discovering Egypt from the Neva: the Egyptological Legacy of Oleg D. Berlev* / ed. by St. Quirke. = Взгляд на Египет с берега Невы: Египтологическое наследие Олега Дмитриевича Берлева. – Berlin, 2003. – Р. 1–18.
- Большаков А. О. Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства / А. О. Большаков. – СПб. : Алетейя, 2001. – 288 с.
- Бородатова А. А. Боги преисподней у древних майя / А. А. Бородатова // *Религия мира. История и современность. Ежегодник* – 1985. – М. : ГРВА «Наука». – С. 197–214.
- Вернан Ж.-П. Смерть в очах. Втілення потойбічного світу в античній Греції (Артеміда, Горгона) / Ж.-П. Вернан. – К., 1993. – 82 с.
- Гвоздецкая Н. Ю. Семантика имени Nel в Старшей Эдде / Н. Ю. Гвоздецкая // *Атлантика = Atlantica : зап. по ист. поэтике : сб. ст. / редкол. : О. А. Смирницкая (отв. ред.), Т. А. Михайлова, Т. А. Шенявская*. – М. : Изд-во МГУ, 2001. – Вып. IV. – С. 3–33.
- Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1989. – С. 59–179.

- Горан В. П. Древнегреческая мифологема судьбы. – Новосибирск : Наука. Сиб. отд-ние, 1990. – С. 77–218.
- Гуляев В. И. Представления древних майя о загробном мире / В. И. Гуляев // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений : сб. ст. / отв. ред. : В. И. Гуляев, В. С. Ольховский и др. ; РАН, Ин-т археологии. – М. : Вост. лит., 1999. – С. 31–53.
- Гуревич А. Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов / А. Я. Гуревич // Понятие судьбы в контексте разных культур. – М. : Наука, 1994. – С. 148–156.
- де Гроот Я. Я. М. Демонология Древнего Китая / Я. Я. М. де Гроот ; пер. с англ. Р. В. Котенко ; науч. ред. Е. А. Торчинов. – СПб. : Евразия, 2000. – 346 с. – [печатается по изд. : Leide, 1907].
- Джал Дастур Керседжи Паври. Зороастрийская доктрина загробной жизни (с момента собственной смерти и до моста Чинват) / Джал Дастур Керседжи Паври. – М. : Амрита-Русь, 2004. – 144 с.
- Ершова Г. Г. Фрай Диего де Ланда (Биографическая повесть). Древние майя: уйти, чтобы вернуться (источки представлений о модели мира) / Г. Г. Ершова. – М. : Ладомир, 2000. – Глава II : Древнее мировосприятие и реконструкция научных знаний. – С. 309–500.
- Кеес Г. Заупокойные верования древних египтян. От истоков и до исхода Среднего Царства / Г. Кеес ; пер. с нем. И. В. Богданова ; под научн. редакцией А. С. Четверухина. – СПб. : Изд-во «Журнал «Нева»», 2005. – С. 353–395.
- Кинжалов Р. В. Катабасис Кецалькоатля / Р. В. Кинжалов // Смыслы мифа: мифология в истории и культуре : сборник в честь 90-летия профессора М. И. Шахновича. – Серия «Мыслители», выпуск 8. – СПб. : Изд-во Санкт-Петерб. философ. общества, 2001. – С. 249–258.
- Кинжалов Р. В. Тамоанчан, Тлалокан, Метналь и Толлан / Р. В. Кинжалов // Образ рая: от мифа к утопии. – Серия «Symposium», выпуск 31. – СПб. : Санкт-Петерб. философ. общество, 2003. – С. 86–90.
- Клемен К. Жизнь мертвых в религиях человечества / К. Клемен. – М. : Intrada, 2002. – 224 с.
- Король Д. О. Потрійні категорії персонажів скандинавської міфології / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 88 : Теорія та історія культури. – К. : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 47–54.
- Король Д. О. Фатальні жіночі персонажі в едичній міфології / Д. О. Король // Наукові записки НаУКМА. – Т. 22, ч. 1 : Гуманітарні науки. – К.: Видавничий дім «KM Academia», 2003. – С. 104–109.
- Коростовцев М. А. Религия древнего Египта / М. А. Коростовцев. – СПб. : Журнал «Нева» ; «Летний Сад», 2000. – Главы XVIII–XXII.
- Крюков М. В. Древние китайцы в эпоху централизованных империй / М. В. Крюков, А. С. Переломов, М. В. Софронов, Н. Н. Чебоксаров. – М. : Наука, 1983. – С. 244–248, 260–265.
- Кузнецова А. И. Представления о судьбе в традиционных культурах Сибири: женские образы, олицетворяющие судьбу (на примере обско-угорских и самодийских культур) / А. И. Кузнецова // Мифологема женщины-судьбы

- у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т. А. Михайлова. – М. : Индрик, 2005. – С. 248–269.
- Мертц Б. Красная земля, Черная земля. Древний Египет: легенды и факты / Б. Мертц ; пер. с англ. А. И. Коршунова. – М. : ЗАО Центрполиграф, 1998. – С. 355–456.
- Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев / отв. ред. Т. А. Михайлова. – М. : Индрик, 2005. – 336 с.
- Орехов Р. А. Идеологический аспект пирамидного строительства в эпоху III–IV династий (сопоставление данных античных и египетских источников) // Открытия минувшего: История древности. – М., 2003. – С. 76–85.
- Петров Ф. Н. Индоевропейская эсхатологическая традиция на материале скандинавской и зороастрийской мифологии / Ф. Н. Петров // Известия Челябинского научного центра. – 2000. – Вып. 1. – С. 79–82.
- Петрухин В. Я. Загробный мир. Мифы о загробном мире : мифы разных народов / В. Я. Петрухин. – М. : АСТ : Астрель, 2010. – 416 с.
- Писаренко Ю. Г. Велес-Волос в язичницькому світогляді Давньої Русі / Ю. Г. Писаренко. – К. : Ін-т археології НАН України, 1997. – 240 с.
- Представления о смерти и локализация Иного мира у древних кельтов и германцев. – М. : Языки славянской культуры, 2002. – 464 с.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки / В. Я. Пропп. – 2-е изд. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 1996. – Загробные дарители. – С. 146–153; Волшебный помощник. – С. 166–170; Глава VII. У огненной реки. – С. 216–280.
- Рак И. В. Мифы Древнего Египта / И. В. Рак. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – С. 157–267.
- Ринпоче Согьял. Тибетская книга жизни и смерти / Согьял Ринпоче. – М. : Деком, 2004. – 480 с.
- Рис А. Наследие кельтов = Celtic Heritage : древняя традиция в Ирландии и Уэльсе / А. Рис, Б. Рис ; пер. с англ. Т. Михайловой. – М. : Энигма, 1999. – Глава XVII. Смерть. – С. 373–391.
- Тарасенко Н. А. Древнеегипетская мифология в изобразительной традиции Книги мертвых (виньетки глав 16, 17 и 42 в Новом Царстве и Третьем переходном периоде) / Н. А. Тарасенко. – К. : Ин-т востоковедения им. А. Крымского НАН Украины, Киевский славистический институт, Интерпресс ЛТД, 2009. – 336 с.
- Тарасенко Н. А. «Картография» загробного мира и ее эволюция в древнеегипетской заупокойной литературе / Н. А. Тарасенко // Сходознавство. – 2003. – № 21–22. – С. 142–157.
- Топорова Т. В. Опыт анализа текста: «Разрушение Дома Да Дерга» и «Прорицание вельвы» / Т. В. Торопова // Arbor Mundi. – 2001. – Вып. 8. – С. 87–95.
- Хуземан Ф. Образ смерти в сознании ранних эпох / Ф. Хуземан // Хуземан Ф. Об образе и смысле смерти (История, физиология и психология проблемы смерти) / пер. с нем. – М. : Энигма, 1997. – С. 9–60.
- Чегодаев М. А. Древнеегипетская «Книга Мертвых» / М. А. Чегодаев // Вопросы истории. – 1994. – № 8–9.

- Элиаде М. История веры и религиозных идей. Том 1. От каменного века до элевсинских мистерий / М. Элиаде. – М. : Критерион, 2001. – 466 с.
- Якобсен Т. Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Т. Якобсен. – М. : Наука, 1995. – 293 с.
- Du Quesne T. The Jackal Divinities and their Relationships / T. Du Quesne // Anubis, Upwawet and Other Deities: Personal worship and official religion in ancient Egypt. – 2007. – P. 17–21.
- Ellis H. R. The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature / H. R. Ellis . – N.-Y. : Greenwood Publishers, 1968. – 208 (+VIII) p.
- Katz D. Death They Dispensed to Mankind. The Funerary World of Ancient Mesopotamia / D. Katz // Historiae. – 2005. – № 2. – P. 55–90.
- Katz D. Sumerian Funerary Rituals in Context / D. Katz // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Near East and Mediterranean / ed. Nicola Laneri. – Chicago, 2007. – P. 167–188.
- Richardson S. Death and dismemberment in Mesopotamia / S. Richardson // Performing Death: Social Analyses of Funerary Traditions in the Near East and Mediterranean / ed. Nicola Laneri. – Chicago, 2007. – P. 189–208.

Отже, основний виклад «формаційної» танатографії завершено.

Далі варто розглядати тонкощі філософських концепцій «осьового часу». Зокрема, автор поділяє Ясперсів підхід до історії світової цивілізації, хоч і з певними корективами. Зрозуміло, що чіткої межі цей перехід не має. Але певні світоглядні зрушення зафіксовано для всієї цивілізаційної смуги Євразії і для межі VIII–VII ст. до н. е., і для межі IV–III ст. до н. е. А кульмінацію межі VII–VI ст. до н. е. взагалі важко проігнорувати!

На пізню «аксіальну добу» припадає критичне мислення та індивідуальний підхід. В есхатологічних творах бачимо персоналістичні сподівання і прагнення до певної особистісної винагороди після смерті.

З іншого боку, виникає матеріалізм та атомізм. На заході ці тези висловлювали Епікур та його учні, а на Далекому Сході – Ван Чун. Він казав: *«Я стверджую, що людина народжується у тварному світі; твар помирає і не може стати духом, чому ж лише людина, вмираючи, може перетворитися на духа?»*. Поруч із цим актуальним стає богоборство. Водночас нових обертів набуває жага вічного життя. Чи не тому саме межею ер датують перші твори алхімії в Александрії та Стародавньому Китаї?

Александрійська школа породила примхливий *герметизм*, де саме людське існування проголошувалося певною містерією, котра почалася задовго до нашого життя і ще довго триватиме. Цей світогляд опосередковано впливатиме на декількох західних діячів ранньохристиянської доби, і надалі – на арабо-персидських мислителів-мусульман. А надалі вибухне в християнській Європі завдяки перекладам Марсіліо Фічіно і матиме резонанс від кінця XV ст. і аж до теософського руху межі XIX–XX ст. Окрім власне містичного боку, притаманного цій течії та її дериватам, варто звертати увагу на уявлення про позатілесну людську сутність та її долю після смерті.

Отже, навіть описаний місток між світоглядом далеких століть вимагає окремого огляду. А що вже казати про генезу середньовічної думки! Аналіз самих лише трактатів богословів може зайняти не один розділ, а була ще й «мовчазна більшість». Між іншим, концепт «Чистилища» породила саме вона. Це не плід уяви Данте Аліґ'єрі і не «вимучена позиція» теологів. Це саме потреба в певних аспектах посмертя, які проглядали вже в античності – римський *Purgatorium* по суті апелює до зороастрійських вірувань, – але впродовж добрих десяти століть не входили в канон церковної доктрини.

Окремі нюанси варто описати і в мусульманському світі. Окремі – в творах Китаю VII–XVII століть. І вже тим більше є потреба в окремому дискурсі зі світогляду Новітньої доби з її глобалізацією та західницьким раціоналізмом. Тож цей посібник ще матиме продовження.



a



b



c



d



e

Рис. 1. Палеолітичні поховання:

а) неандертальський похорон у печері (художня версія З. Буріана); б) мустьєрське поховання у печері Шанідар-IV (реконструкція); в) підлітки з верхньопалеолітичного поховання Сунгир (реконструкція); д) чоловік із верхньопалеолітичного поховання Сунгир (реконструкція); е) поховання граветтського «шамана» з Брно (реконструкція)

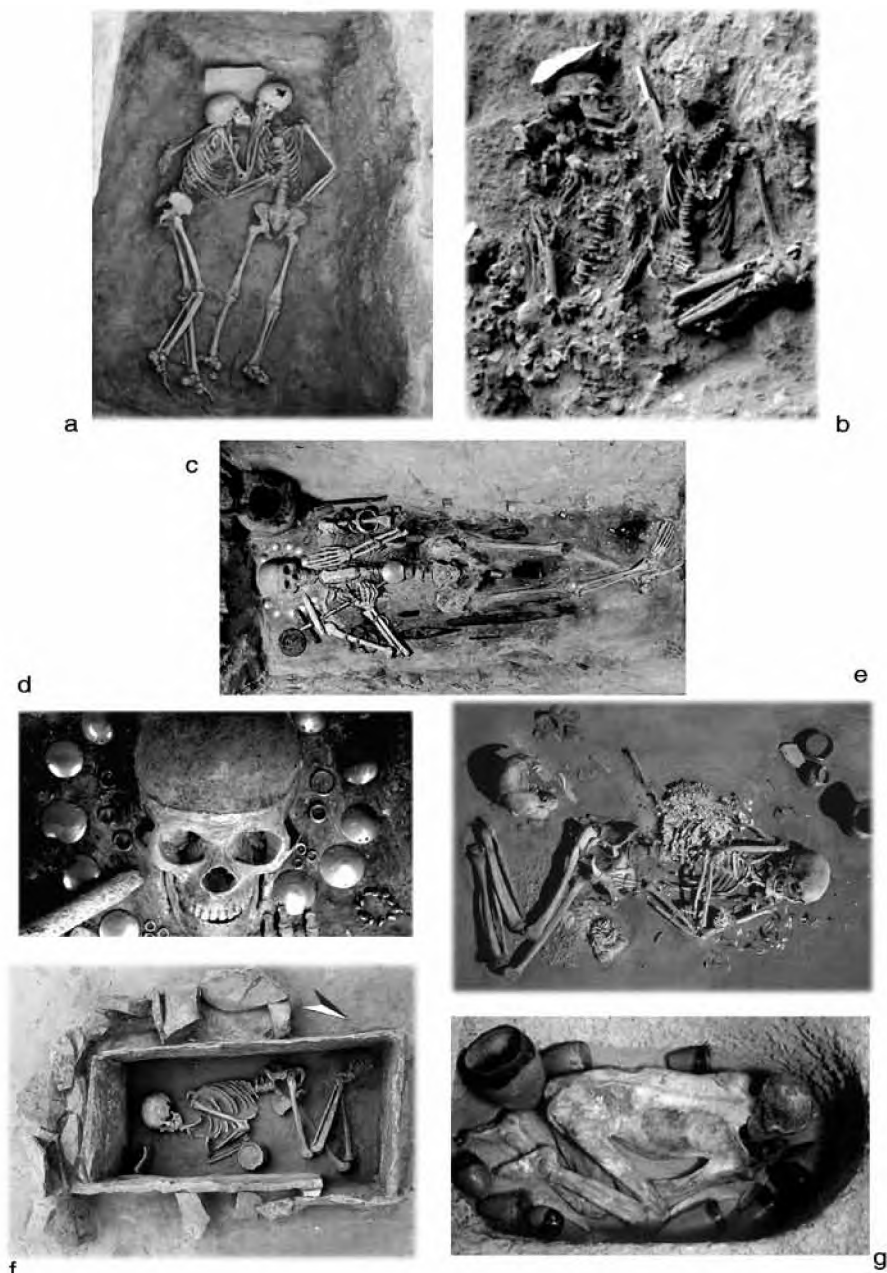


Рис. 2. Приклади традиції тілопокладення:

а) посмертні обійми: поховання в Гасану (Іран, V тис. до н. е.); б) парне поховання в печері Ракефет (гора Кармель, прибл. 13 500 рр. до н. е.); в) елітарне поховання з неолітичного могильника Варна (Болгарія, середина V тис. до н. е.); д) елітарне поховання з неолітичного могильника Варна (деталі); е) інгумація жінки з культурного кола шнурової кераміки (III–II тис. до н. е.); ф) неолітичний фермер у кам'яній цисті з печери Блатергьоле (Німеччина); г) інгумація з додинастичного Єгипту. Приклад природної муміфікації



Рис. 3. Болотяні поховання стародавньої Європи. «Коптильна» практика:

а) толлундський «болотяний чоловік». Сцена занурення (художня версія Н. Баха);
 б) надзвичайно добре збережене обличчя толлундського «болотяного чоловіка»;
 в) толлундський «болотяний чоловік» (Ютландія, початок нової ери);
 г) підліток із торф'яника Віндебію (початок нової ери) (так звана «Дівчина з Віндебію»);
 е) коптильна практика індіанців квакіутль (фото Е. Кертіса, 1910)



Рис. 4. Мумії світу:

а) «Етці» (альпійський енеоліт: культура Ремеделло, близько 2700 рр. до н. е., реконструкція); б) «Етці», або «Альпійська крижана людина» (близько 2700 рр. до н. е., реконструкція); в) «Альпійська крижана людина», зафіксована *in situ*. Природна крижана муміфікація; д) знаряддя та приладдя, знайдені при «Етці». Рідкісний випадок палеоетнографії; е) обличчя муміфікованого «Черченського чоловіка» (видно татуювання на правій щоці); ф) «Черченський чоловік» (пустеля Такламакан, китайська провінція Сінцзян, чжоуська доба (?)); г) татуювання жіночого скіфського елітарного поховання з гори Укок, Алтай; г) татуювання мумії чоловіка з елітарного ранньоскіфського поховання Пазирик (курган 2, Алтай, прибл. VI ст. до н. е.); і-і) скіфо-алтайська мумія «княжни з гори Укок» (VI ст. до н. е.). Приблизна реконструкція знахідок у дерев'яній труні та фото знахідки (Інститут етнографії та археології Сибірського відділення РАН)

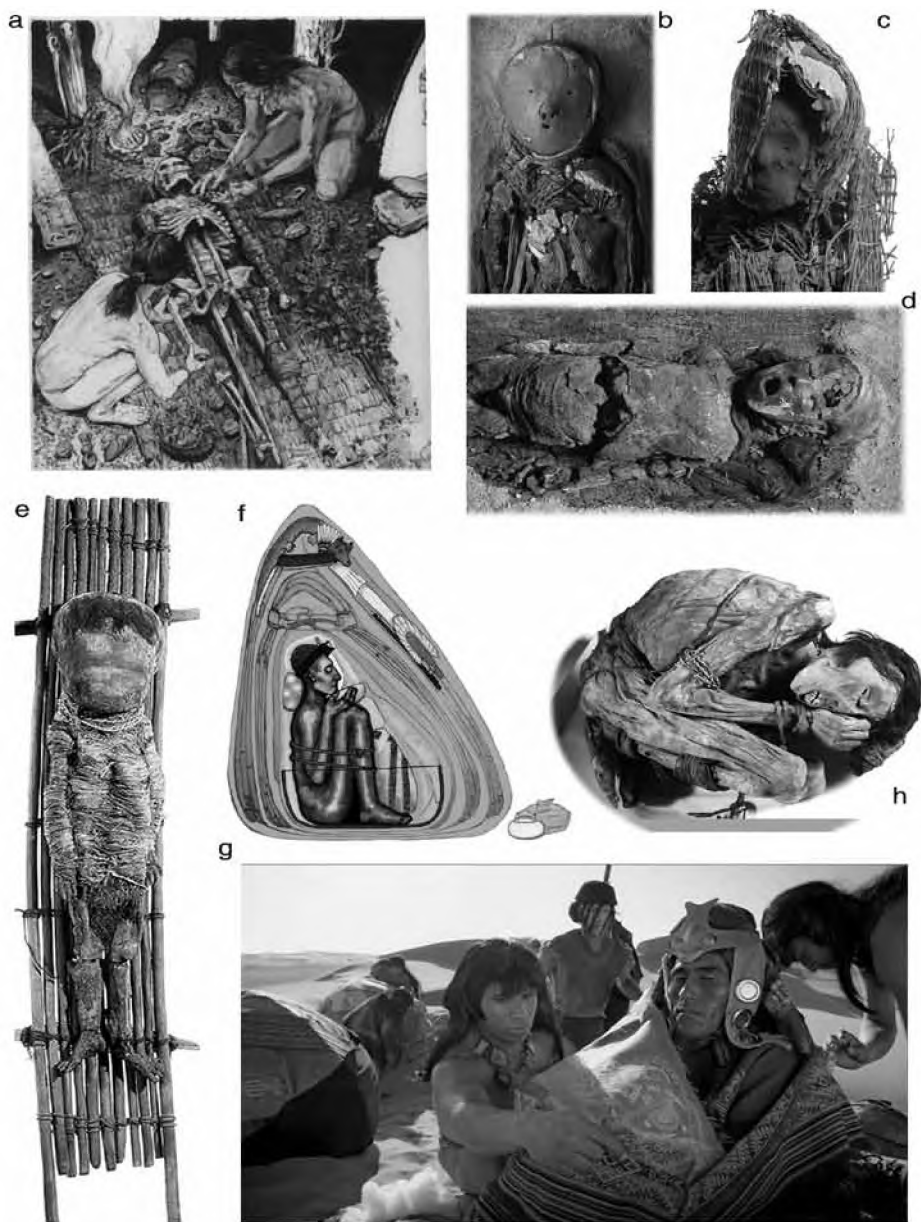


Рис. 5. Давні муміфікаційні практики південноамериканського регіону:

а) муміфікаційний ритуал чилійців Чинчорро (художня версія); б) Чинчорро, «чорна мумія» дитини (Чилі, V–IV тис. до н. е.); в) Чинчорро, «чорна мумія» дорослої жінки (Чилі, V–IV тис. до н. е.); г) Чинчорро, «червона мумія» дитини (Чилі, прибл. III тис. до н. е.); е) Чинчорро, дитяча мумія у повний зріст (Чилі, V–IV тис. до н. е.); ф) ранній Паракас, шари «поховального кокона» (III ст. до н. е. – I ст. н. е. (?)); г) ритуал елітарної муміфікації давніх перуанців культури Паракас (реконструкція); ж) муміфікований чоловік перуанської держави Чиму (1200–1400 рр. н. е.).

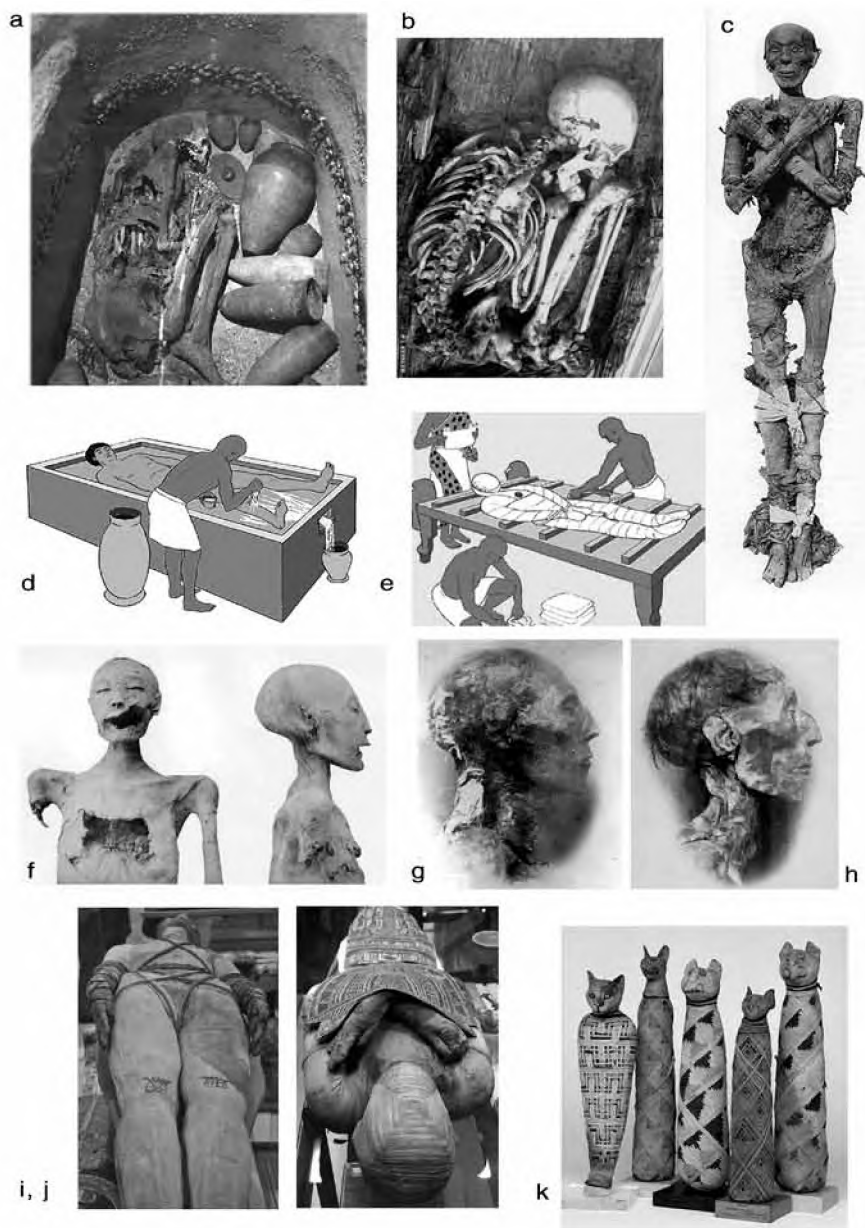


Рис. 6. Генеза давньоєгипетської практики муміфікації:

а) інгумація з додинастичного Єгипту (доба Накада; приклад якісної природної муміфікації); б) спроба ранньої муміфікації в дерев'яній труні (Давнє царство; дуже погана збереженість); в) єгипетська мумія володаря Тутмоса II (Нове царство, 1518–1504 рр. до н. е.); д–е) реконструкція бальзамувальних процедур Стародавнього Єгипту; ф) добре збережена жіноча мумія Нового царства (вважають, що це матір Тутанхамона); г) добре збережена мумія Сеті I (Нове царство, XIX династія); х) цар Рамзес II Великий, син Сеті I (1303–1225 рр. до н. е.); і–j) пізня муміфікація елліністичного Єгипту з вишуканим плетивом бинтів; к) муміфіковані коти елліністичного Єгипту



Рис. 7. Інші прояви обряду муміфікації (за різних часів та в різних регіонах):

а) муміфіковане тіло з могильника Наска (Перу, доінкська доба); б) геометричні візерунки на татуюванні мумій перуанської держави Чиму (XIII ст. н. е.); в) зв'язані мумії з поховальних ніш перуанців чаучилья (доінкська доба); д) «копильні» практики в Папуа Новій Гвінеї (наш час); е) «копчена» мумія з Папуа Нової Гвінеї (наш час); ф) мумія буддійського монаха (храм Ват Кунарам, Індонезія); г) ескімоське немовля (приклад природної крижаної муміфікації); ж) манене – обряд виставляння та вдягання муміфікованої родички на Суматрі (наш час)

а



b



c



d



е

Рис. 8. «Повітряні» поховання та «небесний» похорон:

а) палеолітичний «повітряний» похорон (реконструкція) (художня версія Н. Баха);
 б) «повітряний» похорон індіанців-чикасау (фото Е. Кертіса); в) «дерева смерті» індіанців-шайєнів; д) «повітряний» похорон індіанців-сіу (фото Р. Ріда, 1912); е) «небесний» похорон Тибету: стерв'ятники шматують тіло померлої людини (наш час)

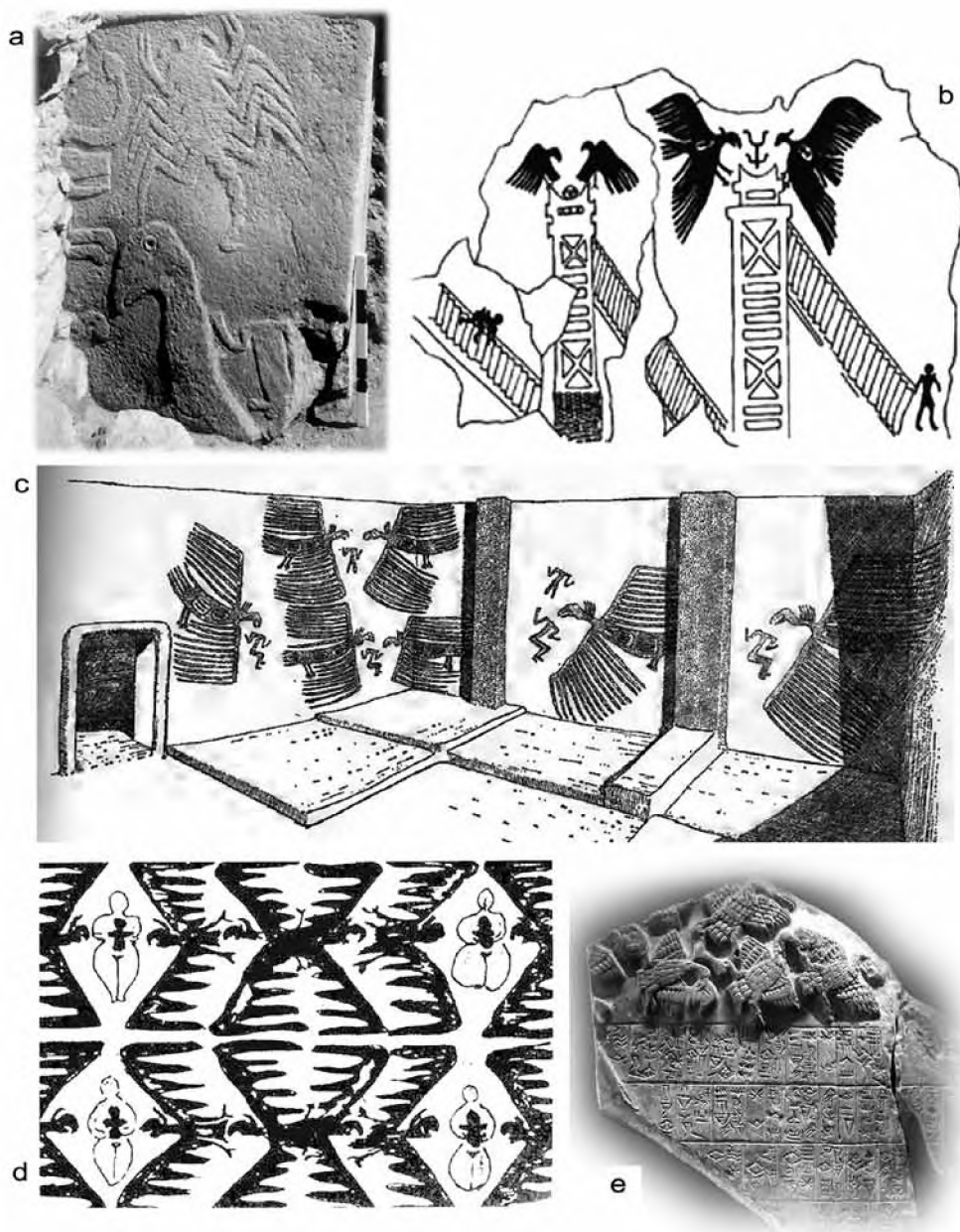


Рис. 9. Ритуал екскарнації на Близькому Сході:

а) Гьобеклі-Тепе (прибл. 9200 рр. до н. е.). Деталь Т-подібної стели-колони № 43 (огорожа «Д») (фото Б. Штайнгільбера); б) Чатал-Гююк (прибл. 6200 рр. до н. е.): фрагмент стінного розпису Святилища стерв'ятників (реконструкція за Дж. Мелаартом); в) Чатал-Гююк: фрагмент стінного розпису із зображеннями стерв'ятників та матері (Вівтар Е.В, 9); д) Чатал-Гююк: північна та східна стіни Святилища стерв'ятників (VII.8, реконструкція); е) «Стела шулік» (Шумер, прибл. 2450 рр. до н. е.). Фрагмент: птахи шматують тіла ворогів Банатума (Британський музей)

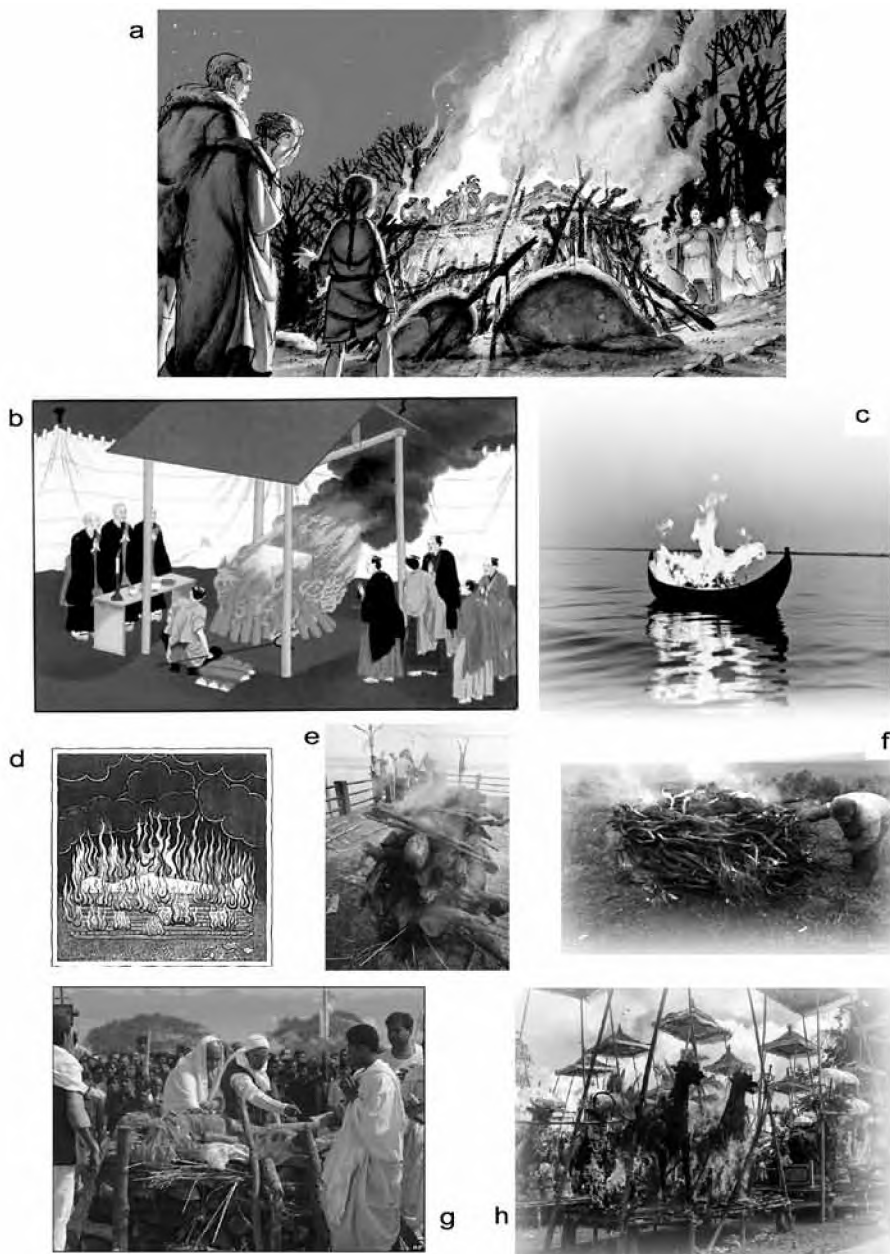


Рис. 10. Кремаційні практики різних часів та регіонів:

а) кремація в Європі залізної доби (художня версія Н. Баха); б) японська самурайська кремація (художня версія Дж. М. Сильвера, 1867); в) водяне спалення у кораблі вікінгів (реконструкція); д) антьешті – ритуал «останнього проводу душі» (рисунок із ведичного рукопису); е) антьешті – обряд кремації в сучасній Індії; ф) чукотське поховання – тілоспалення (наш час); г) індійське тілоспалення махаріші (наш час); х) масова кремація нгабен (о. Балі, наш час)

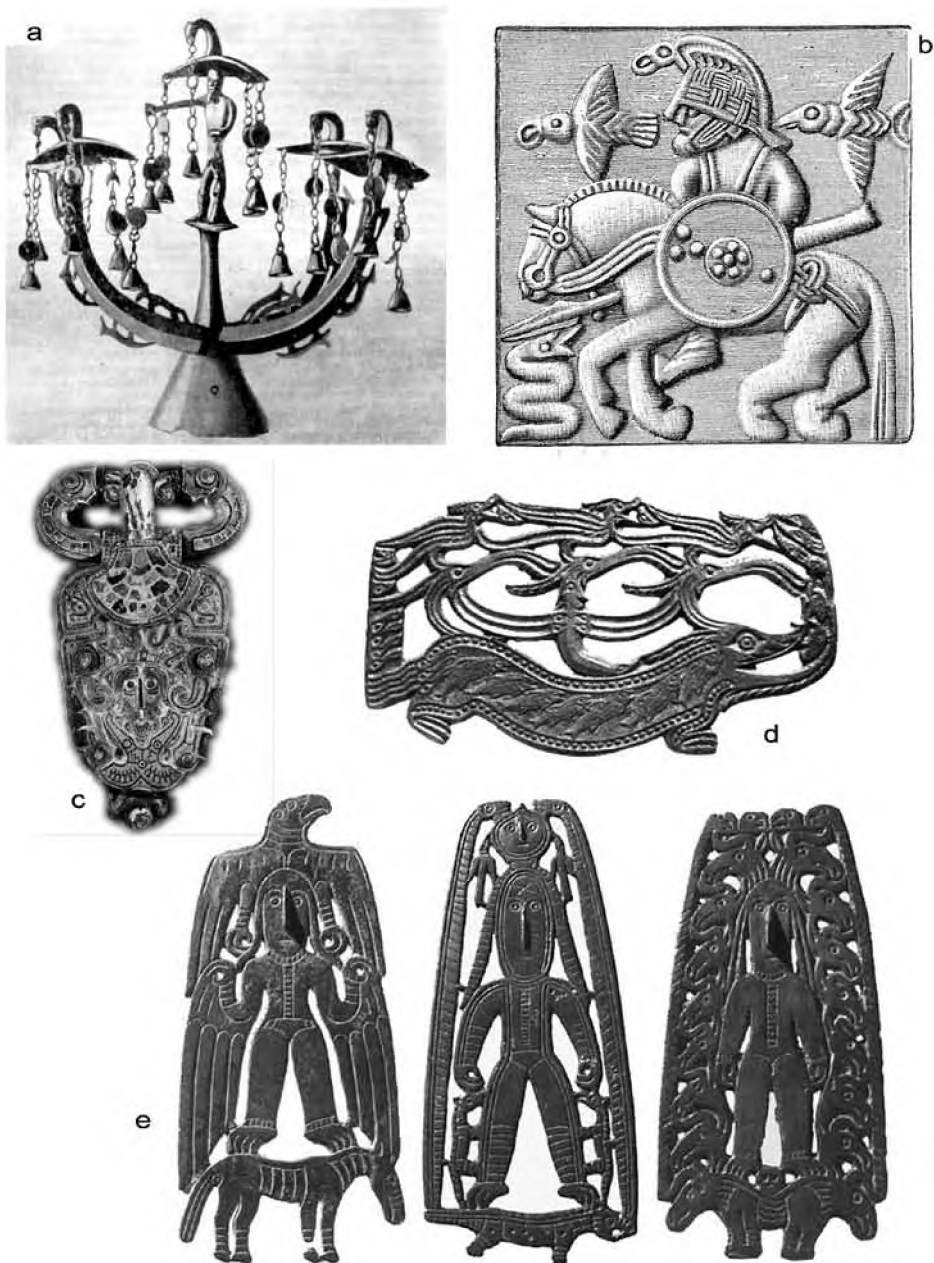


Рис. 11. Іконографічні прояви вірувань у дві душі:

а) зони світобудови на т. зв. наверші Папая (це першопредек людей скіфської міфологічної традиції (Таргітай?) (Середнє Подніпров'я, скіфський час); б) вершник у супроводі птахів та змія (Одін?) (вендельська шоломна пластина з о. Елґунд); в) вендельська срібна «драконоподібна» фібула з о. Готланд (VII–VIII ст. н. е.); г) срібна платівка (пермський звіриний стиль, VII–VIII ст. н. е.); е) шаманістичні зображення із зонами світобудови пермського звірино-го стилю



Рис. 12. Духовні персоніфікації в давньоєгипетській традиції:

а) давньоєгипетські душа-птах і душа-тінь. «Папірус Ані» (XIX династія, Фіви, 1250 р. до н. е.); б) душа-птах і душа-тінь із могили Неферубенефа (XVIII династія, Нове царство); в) птахоподібна душа-«ба» (золотий амулет, прибл. 664–332 рр. до н. е.); д) птахоподібна душа-«ба» з храму в Дендера (Нове царство, 1500-ті рр. до н. е.); е) птахоподібна душа-«ба», рельєф храму в Дендера (Нове царство, 1500-ті рр. до н. е.); ф) душа-«ба» на внутрішній стінці саркофагу Нешкон (XXI династія, 900–940 рр. до н. е.); г) птахоподібна «ба» (VI–IV до н. е.); h) душа-«ба» над тілом померлого. «Папірус Ані» (XIX династія, Фіви, 1250 р. до н. е.)



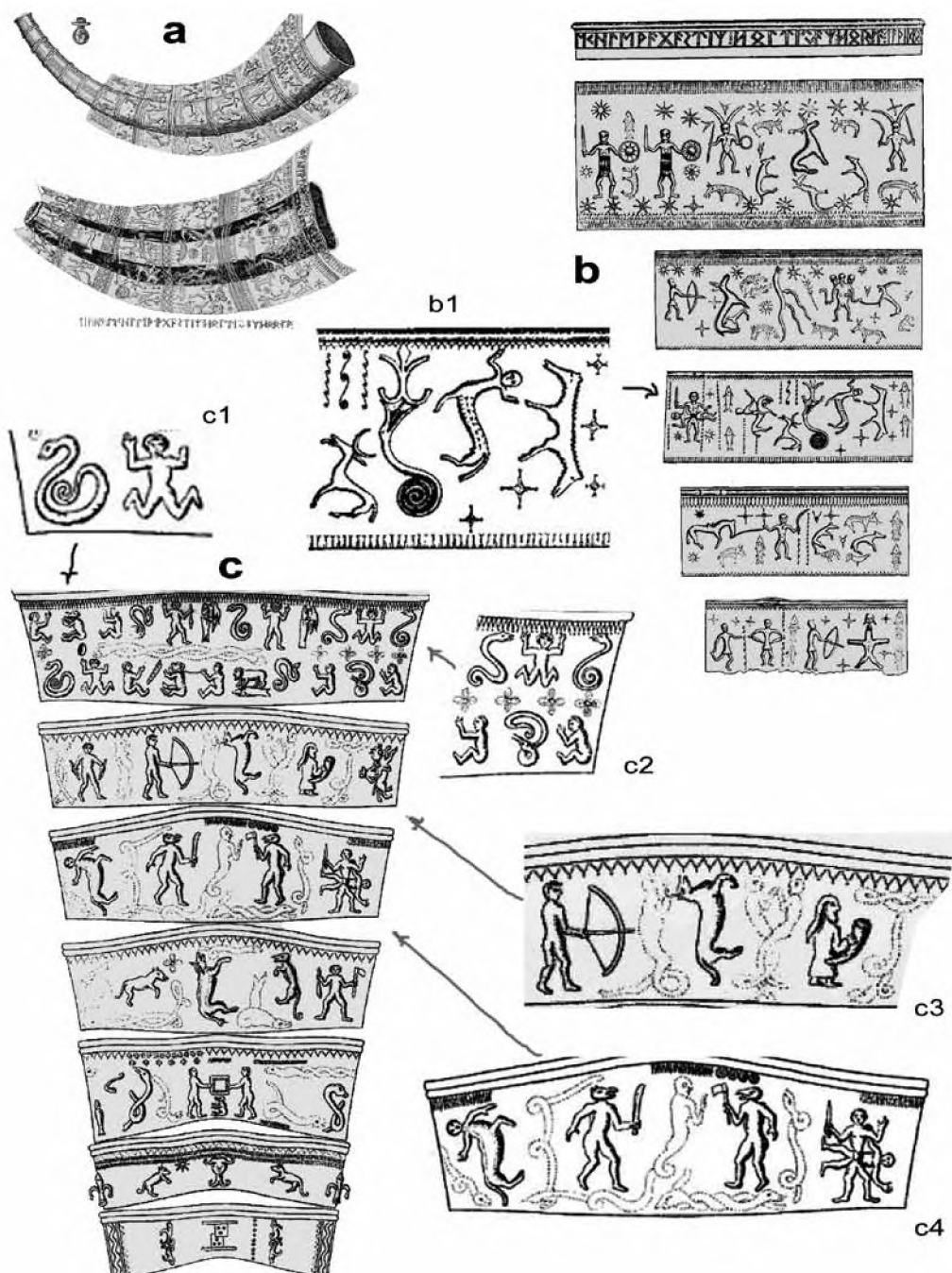
Рис. 13. Іконографія орнітоморфних істот Потойбіччя в традиціях народів світу:

а) теракотова фігурка сирени (Беотія, 550–500 рр. до н. е.); б) аск у формі сирени (Південна Італія, 480–450 рр. до н. е.); в) сирена – поховальне скульптурне зображення (прибл. 370 р. до н. е.); г) Геракл із критським биком у супроводі орнітоморфної істоти (розпис посудини з архаїчної Спарти, VI ст. до н. е.); е) сирена, як образ душі-пташки (розпис античної амфори, доба архаїки, бл. 540–530 рр. до н. е.); ф) сирени спокушують своїм співом Одиссея (розпис античної посудини, доба архаїки); г) рельєф гробниці Гарпій (Ксантос, Лікія, 480-ті рр. до н. е.)



Рис. 14. Іконографія предків-змій у традиціях народів світу:

а) царські уреї оздоблюють поминальний монументальний комплекс Імхотепа (Єгипет, Саккара, IV династія); б) крилате божество-змія (статуетка з гробниці Аменхотепа II, 1427–1400 рр. до н. е., Єгипет); с) розписні рельєфи храму Хонсу в Карнаці (Єгипет доби Рамзеса III, сер. XII ст. до н. е.); d, f) змієподібні божества нага (Індія, храмові рельєфи); g, h) Кекропс – легендарний правитель Афін; i) Фусі і Ньюва – легендарні китайські першопредки (розпис по тканині з гробниці в Турфані, китайська провінція Сінцзян, доба Тан (VII–IX ст.); j, k) Фусі і Ньюва – легендарні китайські першопредки (поховальні рельєфи династії Хань)



**Рис. 15. «Галехуські роги» – міфо-астрономічна енциклопедія
Доби міграцій:**

а) рисунок першого з двох золотих рогів (знайдено в 1639 р., надруковано в статті 1678 р.); б) розгортка другого з рогів (знайдено у 1734 р., зарисував Р. Й. Паллі); в) деталі та персонажі, зображені на першому розі

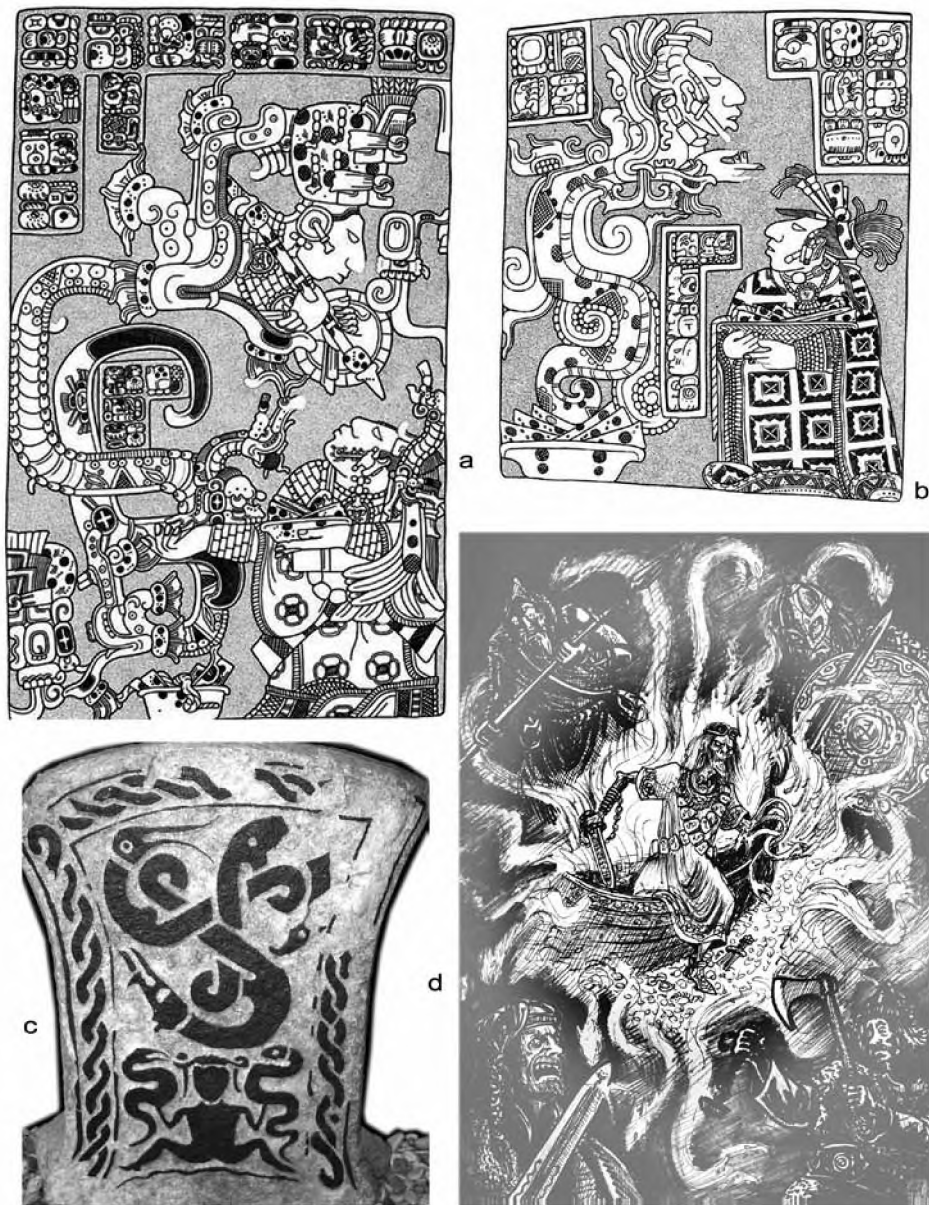


Рис. 16. «Зміїний» символізм: благий аспект єднання зі священним духом у традиції майя та хтонічні асоціації зі зміями у стародавніх скандинавів:

а-б) священне божество-медіатор Кавіль – іпостась Кукулькана з наркотичного диму – спілкується з медіумом (прорисовки рельєфів з одвірків 25–26, Йашчилан, будівля 23; культура майя, класична доба, початок VIII ст. н. е.);
 в) божество зі зміями на поховальній стелі з о. Готланд (прибл. 400–500 рр. н. е.);
 г) авторська художня зарисовка на популярний в ісландських сагах сюжет вторгнення скандинавських авантюристів до кургану, який охороняє «курганний сторож» хобгю

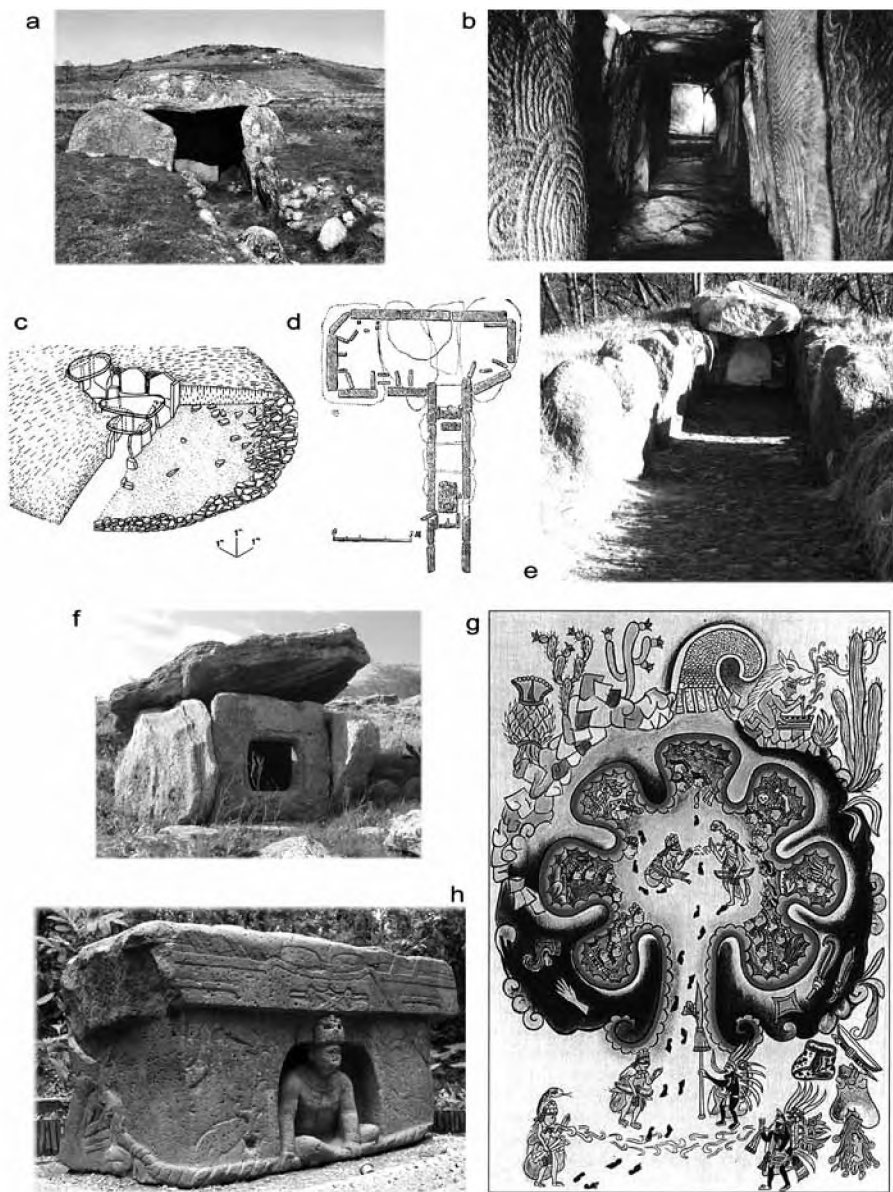


Рис. 17. Печера першопредків та прояви «печерного» символізму:

а) дольмен з Абоборейри (Португалія, прибіл. IV тис. до н. е.); б) дольменний коридор Гавр-Ініс (Карнак, Бретань; прибіл. V тис. до н. е.); в) план дольмена з Кермаркера (Карнак, Бретань; прибіл. V тис. до н. е.); д) план мегалітичної коридорної гробниці зі Швеції (Кловагорденс, Вестергьотланд); е) коридорна гробниця з Бергена (Целле, природний парк Зюдхайде; прибіл. V тис. до н. е.); ф) святилище Ала-Сафат (пам'ятка Тель-Дамія, Йорданія, прибіл. межа II-I тис. до н. е.); г) Чикомосток – «Сім печер Прабатьківщини» (фрагмент ацтекського кодексу, XVI ст.); h) «тріумфальний» вівтар (поширена ольмекська скульптурна композиція зображує предка, що виходить у нове життя з брами-паші Шибальбі; Ла-Вента, штат Табаско, Мексика)



Рис. 18. Лабіринт як символ Потойбіччя. Спіралі та «мушлева» символіка:

а) мегалітичні камені Гавр-Ініс (Карнак, Бретань; прибіл. V тис. до н. е.); б) «колісний камінь» (Лоуро, Галісія, Іспанія; V тис. до н. е.); с) лабіринт із пагорба Крібо (Армен-тейра, Понтеведра, Галісія, Іспанія; неоліт?); д) вхід у мегалітичну коридорну гробницю Ньюграндж (Ірландія, прибіл. 3500–2500 рр. до н. е.); е) наскельні зображення з Вал Камоніки (Італія, мезоліт, прибіл. 8000 р. до н. е.); ф) мінойська ваза із Закросу (Крит, XIX–XVII ст. до н. е.); г) геогліф пустелі Наска (культура Наска, початок н. е.); h) кераміка дзьомон (середня доба, 2500–1500 рр. до н. е.; Цунагі, префектура Івате, Японія); і) мінойська орнаментована кераміка стилю камарес (Крит, XIX–XVIII ст. до н. е.); j) мінойська посудина із спіралеподібним орнаментом (Крит, XIX–XVIII ст. до н. е.); к) посудина народу ігбе (Нігер, африканська колекція Д. Джемисона); l) посудина культури Чавін (Перу, басейн р. Мараньйон, поч. I тис. до н. е.)

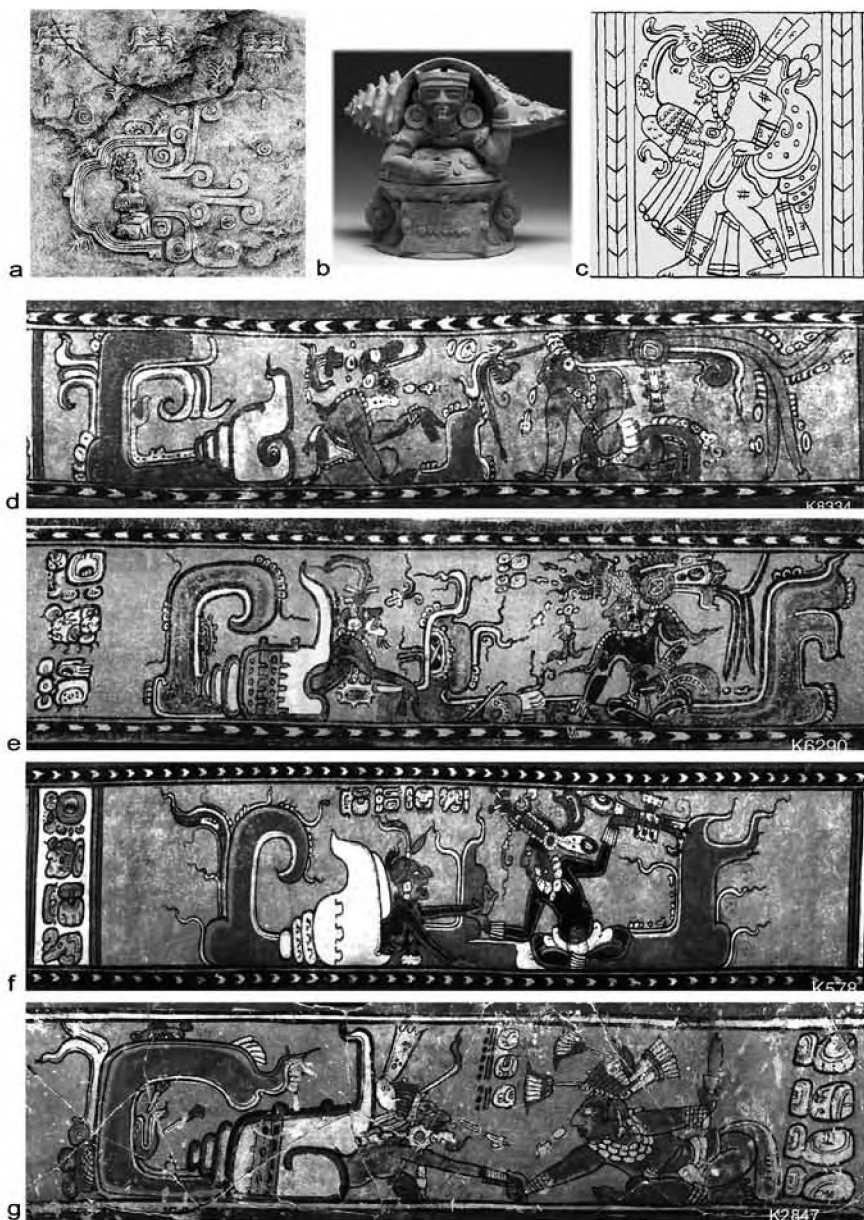


Рис. 19. Бог-равлик – володар Потойбіччя в мезоамериканській традиції:

а) ольмекський рельєф із Чалькацинго (VI–V до н. е.). Божественний першопредок у мушлеподібній теріоморфній прапечері, оточений священними водами Творення; б) предок у мушлі (?). Теракотова посудина (класична культура майя, прибіл. 350–500 рр. н. е.); в) предок-равлик Хо-ваай-тун, божественний розпорядник Шибальби (прорисовка з глиняної посудини культури майя гірської Гватемали, район Чамат; класичний період); д–г) загибель бога-равлика (з космогонічного сюжету, де божественні близнюки перемагають володарів Шибальби) (поліхромна поховальна кераміка класичних майя, прибіл. 600–800 рр. н. е.)

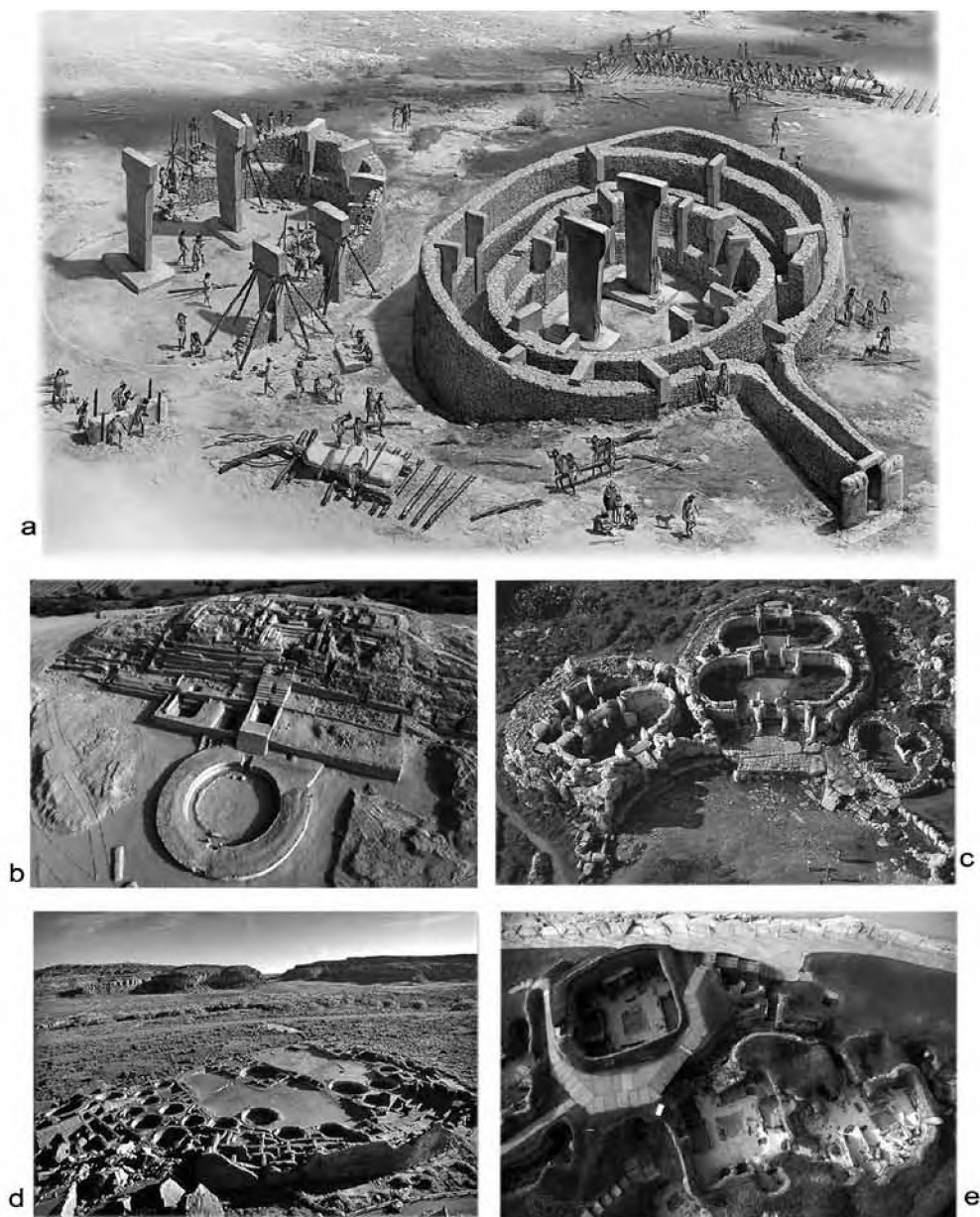


Рис. 20. Монументальне будівництво в контексті культу предків:

а) художня версія циклопічних огорож нижнього шару найпершого монументального святилища Гьобеклі-Тепе (докерамічний неоліт А, турецьке Закавказзя, прибіл. 9300–8700 рр. до н. е.); б) монументальний ансамбль в урбаністичному центрі Караль (долина Супе в Норте-Чико, Центральне Перу, докерамічна доба, прибіл. 2750 р. до н. е.); в) мальтійське циклопічне святилище Мнайдра (енеоліт, IV тис. до н. е.); г) Пуебло-Боніто (культура індіанців-анасазі, каньйон Чако, прибіл. XII ст. н. е.); е) Скара-Брей: кам'яне «селище предків» на Оркнейських островах (атлантичний неоліт, прибіл. межа IV–III тис. до н. е.)

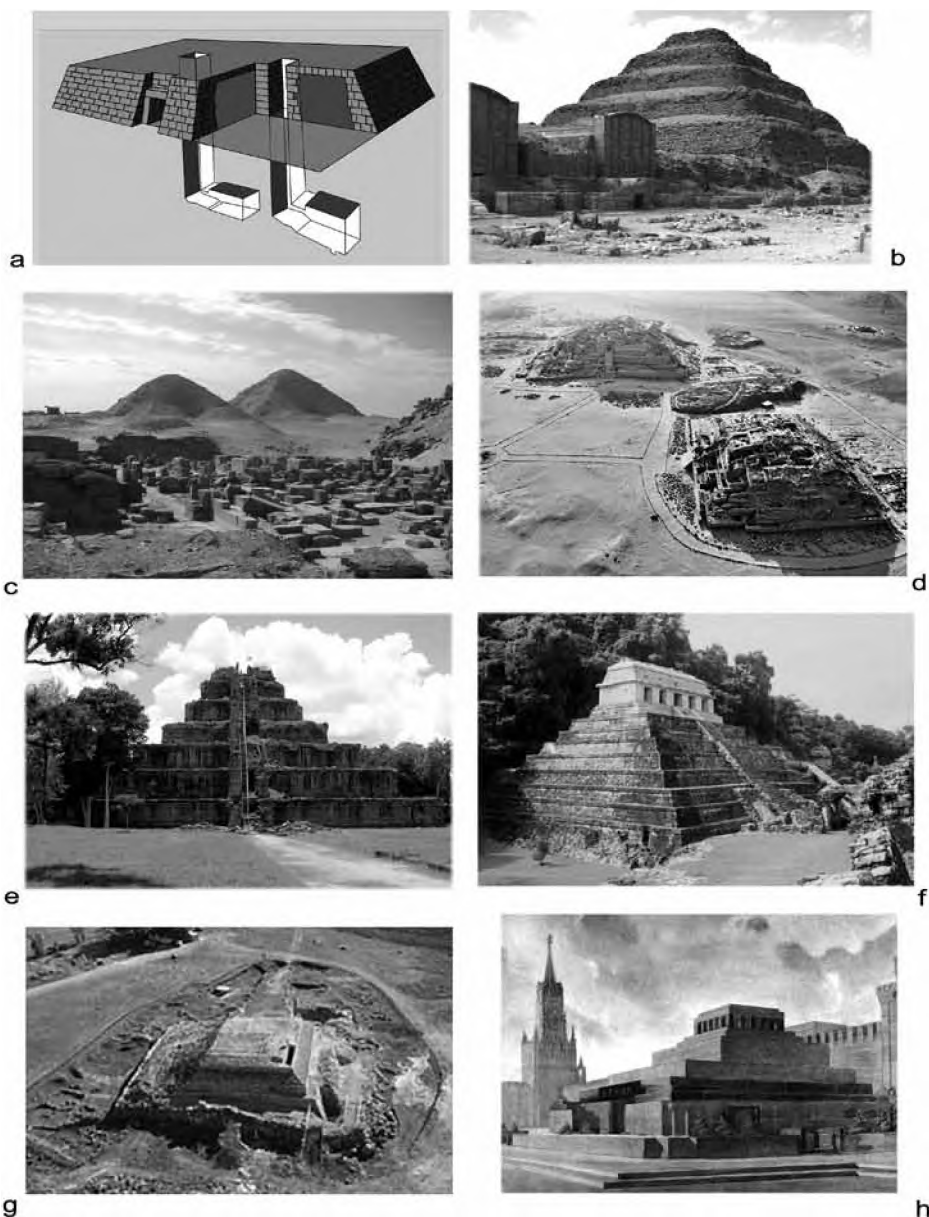
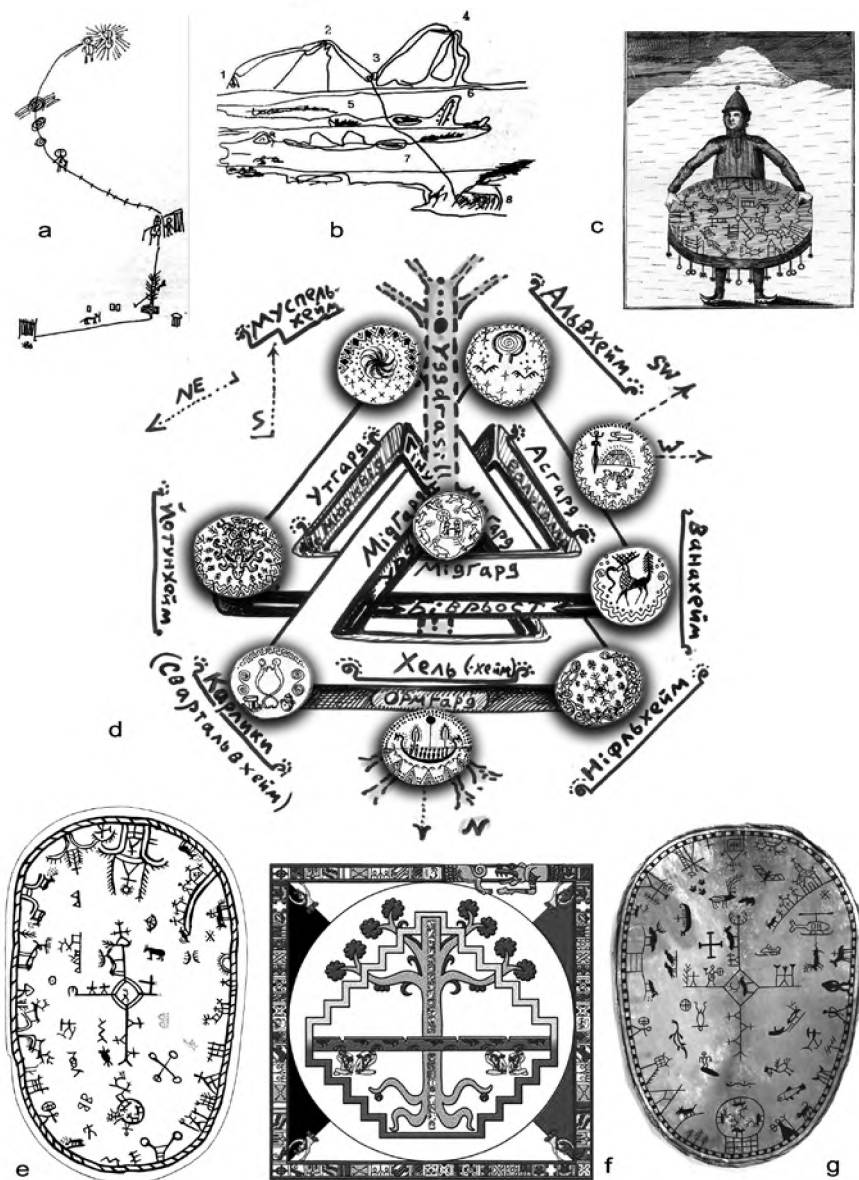


Рис. 21. Східчасті культові конструкції – «драбина в небеса»:

а) ранньодинастична мастаба (Єгипет, IV–III тис. до н. е.); б) східчаста піраміда фараона Джосера (Єгипет, споруджено за планом Імхотепа бл. 2650 р. до н. е.); в) Абусір – східчасті піраміди V династії (Єгипет, XXV–XXIV ст. до н. е.); д) платформні піраміди урбаністичного центру Караль (Норте-Чико, Центральне Перу, докерамічна доба, прибіл. 2750 р. до н. е.); е) східчаста піраміда Кох-Кер (Північна Камбоджа, X ст. н. е.); ф) Храм написів Паленке (класична доба майя, мексиканський штат Чьяпас); г) Монте д'Аккод – так званий сардинський зиккурат (культура Оцїері, друга половина IV тис. до н. е.); h) мавзолей В. І. Ленїна (Москва, СРСР, зведено у 1924 р.)



**Рис. 22. «Світи» та рівні світобудови –
едди́чна тради́ція, а́теки, шама́нські бубни:**

а) мапа мандрівки у підземний світ (рисунок тувинського шамана Танишева);
 б) шлях до божественного Ульгєня (рисунок алтайського шамана) (1920-ті рр.);
 в) саамський шаман із бубном, вкритим космологічними кресленнями (гравюра XVIII ст.);
 г) авторська концепція візуалізації моделі едди́чного всесвіту (основний конструктивний елемент – так званий валькнут – трійстий трикутник без початку та кінця. В його кути вписано традиційні дев'ять світів давньоскандинавської космології. Вісь – ясень Ігдрасіль);
 д) шаманський бубен із Лапландії;
 е) мезоамериканська космічна модель. По центру – Сейба, священне дерево життя;
 в) шама́нський бубен із Лапландії

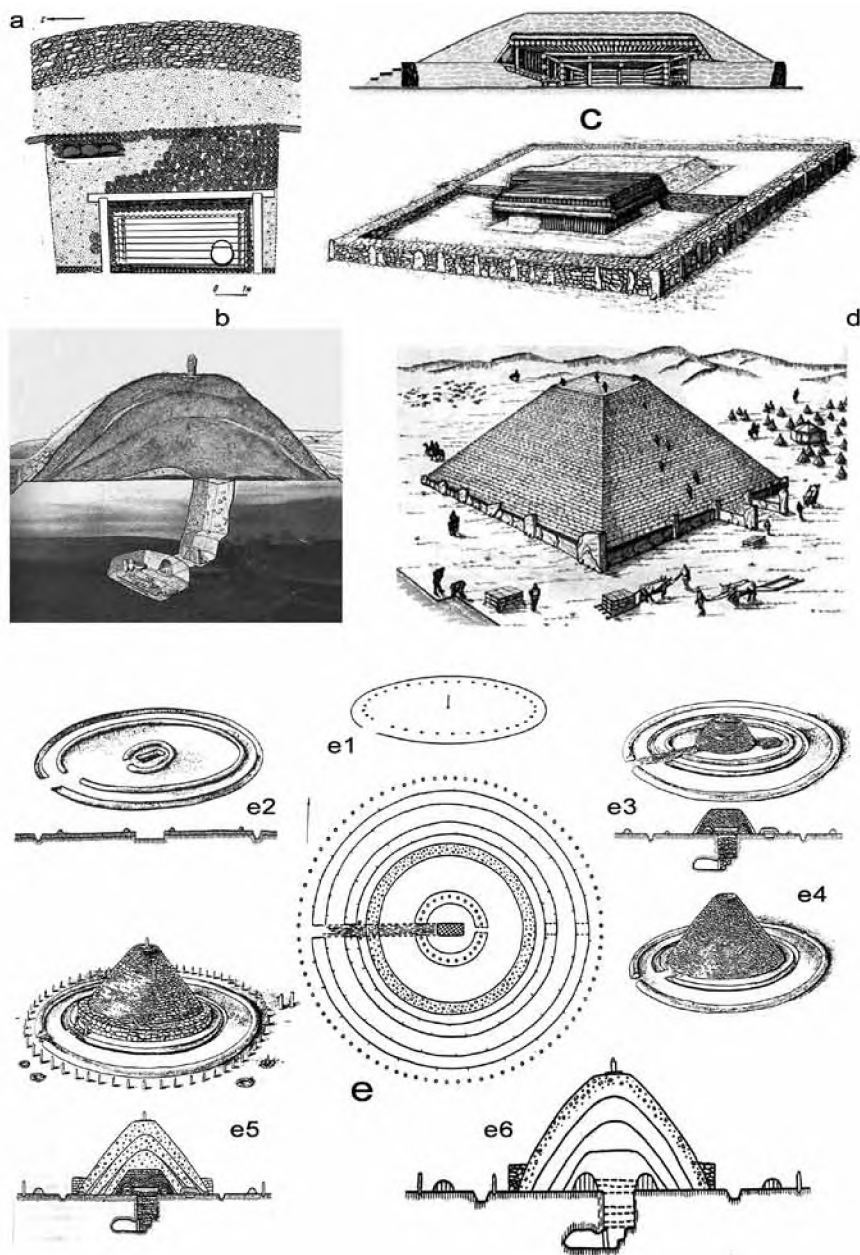


Рис. 23. Курган та його конструктивно-символічні особливості:

а) розріз пазирикського кургану № 2 (старожитності Алтаю за С. Руденком);
 б) графічна реконструкція поховання у типовому скіфському кургані; с) південносібірський курган-склеп Нові Мочаги (Тесинська культура, Мінусинська котловина; III ст. до н. е. – III ст. н. е.); д) художня версія побудови південносібірського чотирикутного кургану-склепу; е) принципова схема спорудження скіфського царського кургану (за В. Ольховським): поетапний алгоритм; добре видно всі археологічно встановлені конструктивні елементи

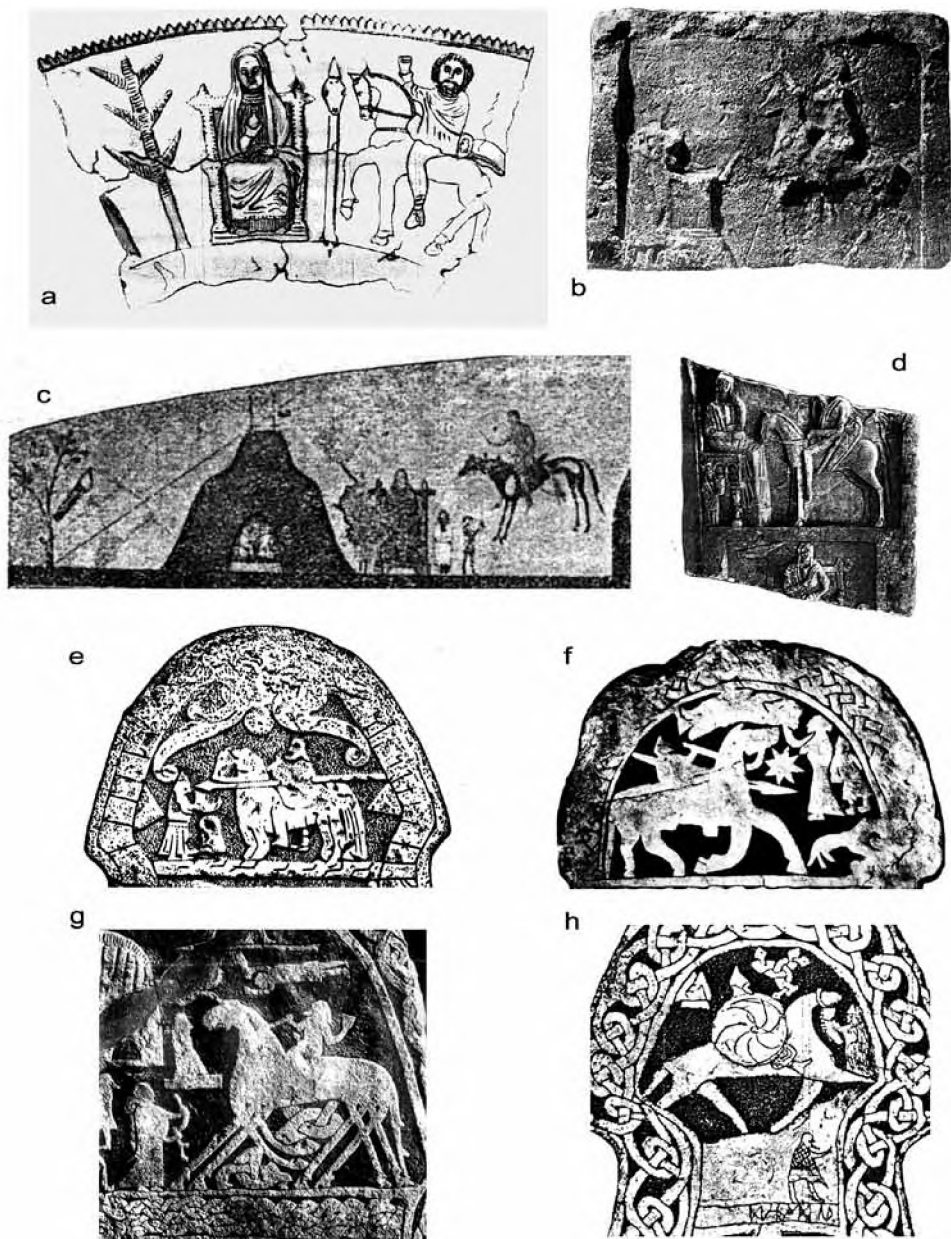


Рис. 24. Долучання героя до володарки Потойбіччя:

а) срібний скіфський ритон із Мерджан-VIII (Кубань, IV – поч. III ст. до н. е.);
 б) посвячувальний рельєф (Чайка, Євпаторія, II ст.); в) настінний розпис склепу Антестерія (Керч, I-II ст.); д) рельєф надгробкової стели з Керчі (I-II ст.); е) розписний поминальний камінь із Хаблінгбю (Готланд, VIII ст.); ф) розписний поминальний камінь із Гарда Боте (Готланд, VIII ст.); г) розписний поминальний камінь з Альскьог-Тьянгвіде-I (Готланд, VIII ст.); h) розписний поминальний камінь з Лілл'ярс-II (Готланд, VIII ст.)

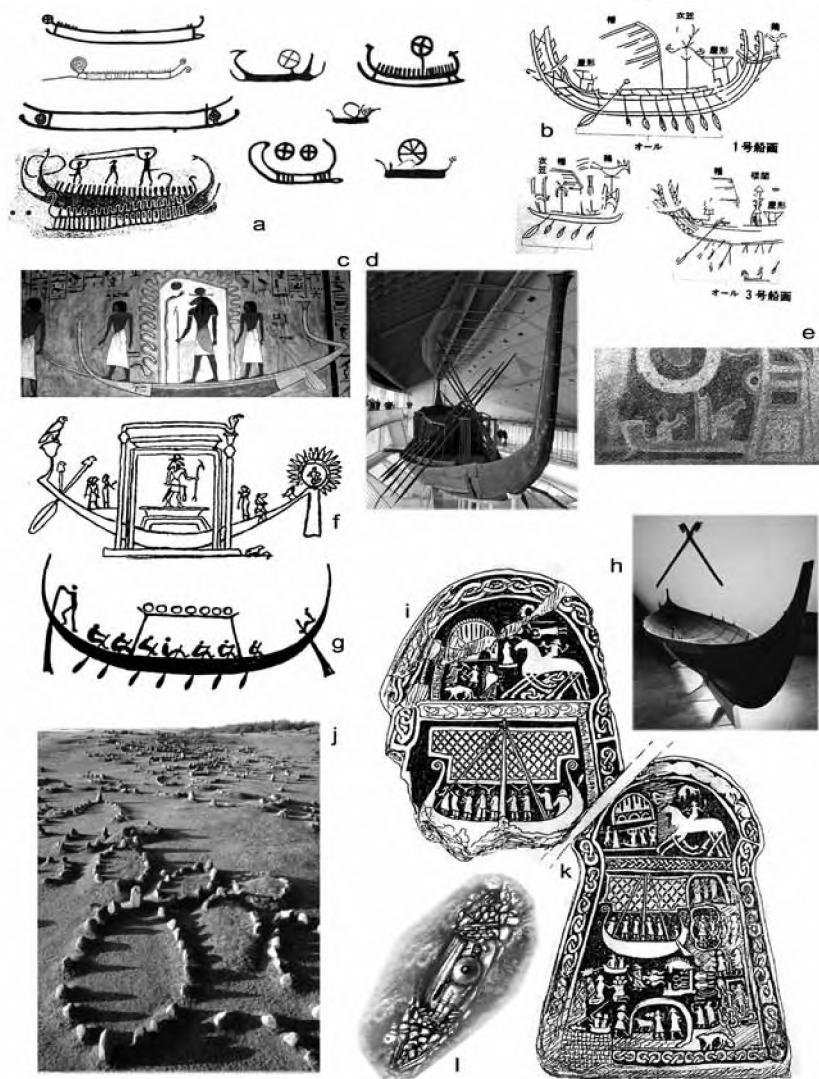


Рис. 25. Корабельна символіка в контексті потойбічного світу:

а) культово-магічні наскельні зображення човнів (явний контекст культу предків) (Скандинавія та Карелія, прибл. IV–II тис. до н. е.); б) зображення човнів предків-ханів (поховання-I кургану Такарадзука; Японія доби Кофун, III ст.; префектура Міє); в) давньоєгипетський «човен вічності» з розписів піраміди; г) давньоєгипетський повнорозмірний дерев'яний «сонячний човен» із поховання Хуфу (IV династія, прибл. 2560-ті рр. до н. е.); е) човен померлих із пташкою (фрагмент настінного розпису поховання з кургану Медзурашідзука; Японія доби Кофун, VI ст.; місто Уківа, префектура Фукуока); ф) давньоєгипетський «корабель смерті», він же «сонячний човен Ра» (за А. Голаном); г) давньоскандинавський «корабель смерті» з готландської стели VI–VII ст.; h) човен із корабельного поховання вікінгів (музейна репліка); i–k) кораблі везуть загинувших до Хель. Сюжет на поминальних розписних каменях Альсхьог-Тьянгвіде-I і Ардре-VIII (Готланд, вендельська доба, VIII ст.); j) надгробні кам'яні огорожі у вигляді кораблів (Данія, могильник Ліндгольм-Хьойе біля Ольборгу. Доба вікінгів, 1000-ні рр.); l) художня зарисовка поховання скандинава доби вікінгів у човні



Рис. 26. Урни як «простір». Вотивні макети жител (у контексті культу предків):

а) посудини Дунайської культури (прибл. 4500 рр. до н. е.); б-с) неолітична фігурна посудина з Сескло (прибл. 5300 рр. до н. е.); d) осуарії у формі жител. Левантійський енеоліт (4500–3500 рр. до н. е.); e) глиняна модель житла з поховання вельможі (Єгипет, доба Середнього царства); f) Хуз-Урне: глиняна урна-вальгала зі Швеції (Упшланд, доба пізньої бронзи, поч. I тис. до н. е.; за О. Монтеліусом); g) металева урна культури Вілланова (поч. I тис. до н. е.); h) теракотова будівля предків-ханіва (Японія доби Кофун, V–VI ст.; Токійський національний музей); i) керамічна модель санчат. Трипільська культура, етап С-І (прибл. 3500 рр. до н. е.) (зі збірки «Поселение-гигант Тальянки. Исследования 2012 г.», рис. 54); j) глиняна модель житла. Трипільська культура, етап С-І (прибл. 3500 рр. до н. е.)



Рис. 27. Урни як «тіло». Антропоморфний посуд:

а) антропоморфна «портретна» урна для тілоспалення (Ессекс, Колчестер, II ст. н. е.); б) теракотова етруска антропоморфна урна для тілоспалення (бл. 700 рр. до н. е.); в) етруска поховальна портретна урна (Кьюзі, Італія, бл. 600 рр. до н. е.); д–е) єгипетські поховальні канопи у вигляді чотирьох синів бога Хора для зберігання забальзованих органів муміфікованого небіжчика (XII династія, XX–XIX ст. до н. е.); ф) африканська антропоморфна урна культури Бура (Нігер та Буркіна-Фасо); г) фігурки сановників культури Мочика (Перу, початок I тис. н. е.); г) керамічний барабан культури Паракас (Перу, початок I тис. н. е.); і) фігуративна посудина культури Наска у вигляді вельможної особи з віялом; ж) Кучимількос: керамічні фігурки предків культури Чанкай (Перу, прибл. 1300–1532 рр.)



Рис. 28. Портретний посуд та культ голови:

а–с) портретні поховальні посудини культури Мочика (Перу, 200–700 рр. н. е.);
 d) голови оздоблюють мури Тіауанако (Південне Перу, сер. I тис. н. е.);
 е–f) ольмекські гігантські голови (Веракруз та Сан-Лоренцо, Мексика, 1200–900 рр. до н. е.); g) посудина у вигляді голови правителя держави Тіауанако (Південне Перу, сер. I тис. н. е.); h) греко-римський келих у вигляді голови хлопчика (Афіни, III ст. н. е.); i) кам'яна голова кельтського світу (доба Латен, Чехія); j) кельтська кам'яна різьблена голова (римська доба, I–II ст.); k) єгипетський портретизм на прикладі посмертної дерев'яної статуї жерця Ка-Апера, сано-ника фараона Усеркафа (Уас-куфа) (початок V династії, 2450-ті рр. до н. е.); l) кам'яне зображення фараона Хафра (IV династія, бл. 2558–2532 рр. до н. е.)

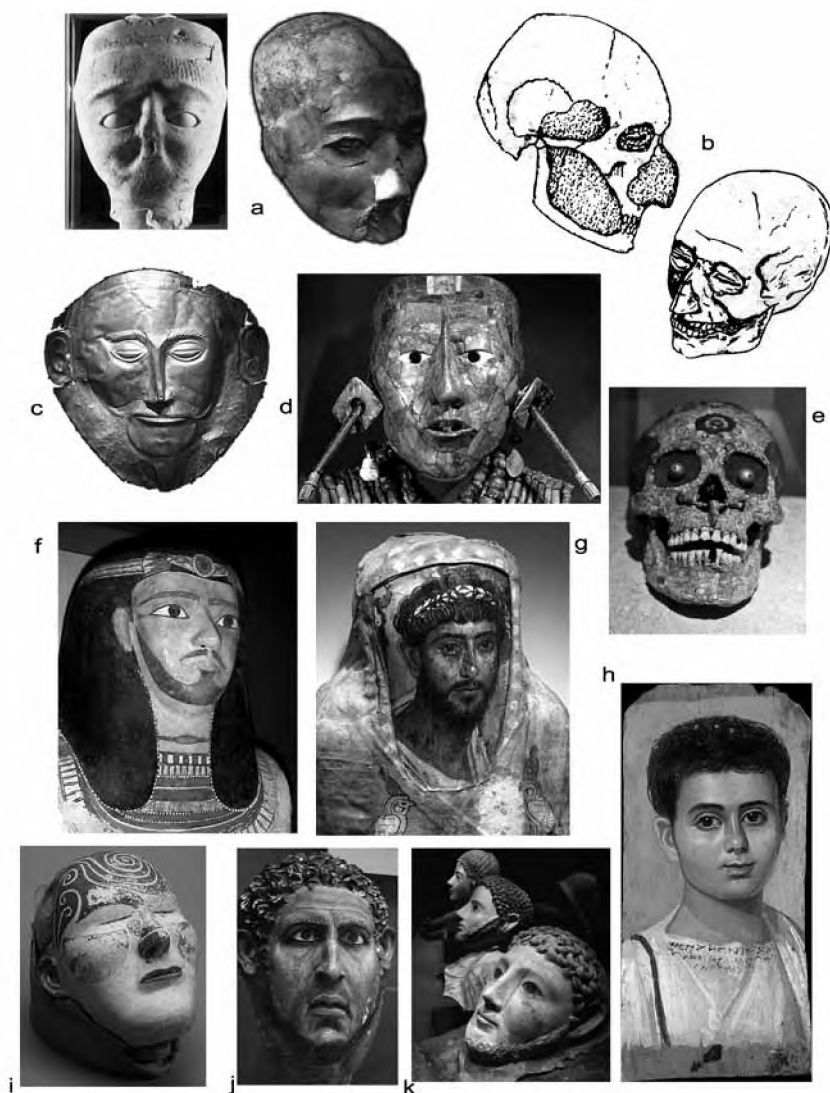


Рис. 29. Модельовані черепа та витоки портретизму:

а) обмазані глиною та інкрустовані мушлями черепа з поховань Ієрихона (Палестина, докерамічний неоліт «Б», VIII тис. до н. е.); б) модельовані черепа з курганів інгульської катакомбної культури (Україна, прибл. XXII–XIX ст. до н. е.); в) поховальна золота маска з шахтної гробниці в Мікенах (Греція, XVI ст. до н. е.); г) нефритова поховальна личина з царської гробниці в Паленке (майя, 680-ті рр.); е) інкрустований нефритом череп мезоамериканського володаря (XIII ст.); ф) єгипетський посмертний картонажний портрет мумії посадовця Середнього царства (прибл. 2000 р. до н. е.; Музей мистецтв у Балтиморі); г–х) приклади посмертної портретифікації мумій римського часу з Файюма (Єгипет, I–II ст.); і) жіноча поховальна маска з Південного Сибіру (гунська доба, прибл. III – IV ст.); ж) фарбована гіпсова римсько-єгипетська поховальна маска-портрет (некрополь у Діосполіс Парва, нинішній Ху на середньому Нілі, прибл. 100–170 рр.); к) римські поховальні портретні маски (з підводних розкопок)



Рис. 30. Традиція масок у контексті культу предків:

а) кам'яні маски-личини з поховань докерамічного неоліту Палестини (IX–VIII тис. до н. е.); б) ольмекська базальтова маска (першопредка?) (Мексика, прибл. 900–500 рр. до н. е.); в) церемоніальна поховальна маска культури Вікус (Перу, I тис. до н. е.); д–ф) традиційні трофейні голови асма (провінція Папуа, Індонезія); г) тсанта – штучно зменшені голови-трофеї індіанців шуар («хібару» верхньої Амазонії); г) маска-місяць для містерій індіанців хайда (тихоокеанське узбережжя Канади); і) курильниця з обличчям старця – бога вогню з Теотіуакану (Мехіко, 450–750 рр.); ж) поховальна маска південноамериканських індіанців уарі (Пачакамак, Перу); к) удегейська ритуальна маска хамбаба з татуванням (Сибір); л) дерев'яна різьблена маска предка лапіта з татуванням (Полінезія); м) африканська маска предка окуї (народ пуну, Габон); н) тибетський ритуальний інкрустований череп-маска жерця



Рис. 31. Володарі Царства померлих:

а) «Богиня з шуліками» (фреска з Чатал-Гююку, VII тис. до н. е.); б) «Богиня зі зміями» (Мінойська культура, Крит, III–II тис. до н. е.); в) месопотамська «Володарка ночі» (рельєф Берні з Ісіну-Ларси, датовано 1800–1750 рр. до н. е.; на жаль, його автентичність та атрибуція усе ще під питанням); д) скіфська володарка Того світу (деталь срібного дзеркала з Келермеса, VI ст. до н. е.); е) Геката або Артеміда (аттичне чорнофігурне зображення, Tübingen 5101518); ф) Осіріс та Ісіда. «Папірус Ані» (XIX династія, Фіви, 1250 р. до н. е.); г) ацтекська богиня смерті; г) ацтекський скелетоподібний володар смерті Мікклантекухтлі; і) перевізник душ Харон (фресковий розпис гробниці в Пестумі, Італія. Луканська доба, 380/340 рр. до н. е.); ж) срібна фігурка валькірії з поховання № III могильника Туна (Швеція, X ст. н. е.; рисунок із публікації Т. Пушкіної «Подвеска-амулет из Гнездова»); к) шаманістичне жіноче зображення пермського звіриного стилю (VII–VIII ст.)

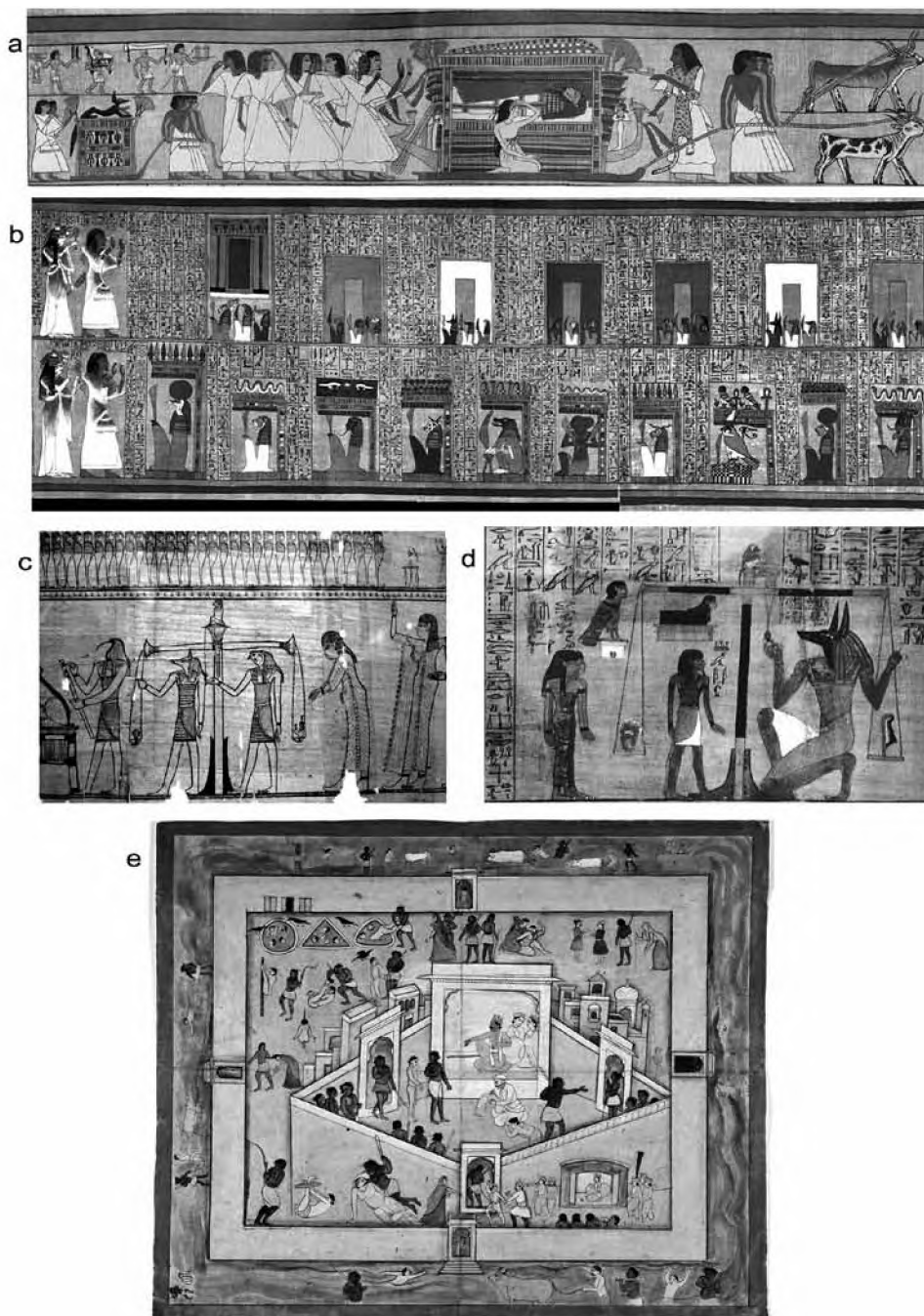


Рис. 32. Єгипетська «Книга мертвих»; сцена з буддійського Потойбіччя:

a–b) церемоніальні сцени з сувоїв «Папірусу Ані» (XIX династія, Фіви, 1250 р. до н. е.); c) розділ 125. Процес зважування душі померлого («Папірус жерця Нес-мина»); d) розділ 125. Зважування душі померлого («Папірус Ані», XIX династія, Фіви, 1250 р. до н. е.); e) двір бога смерті Ями (Індія, Нова доба, бл. 1800 р.)



Рис. 33. Володарі Шибальби:

а) «Сходи до Потойбіччя» (сюжетна сцена з Яшчилану); б, d) сцени з божествами Шибальби; с) бог-кажан Тцотц, розпорядник Шибальби (з поліхромної посудини пізньокласичної доби); е) бог-ягуар Тепейолотль (малюнок з ацтекського кодексу XVI ст.); ф) сцена з демонічними божествами Шибальби (поліхромна посудина майя); г) славнозвісна «Сімка божеств Шибальби» з Дрезденського кодексу

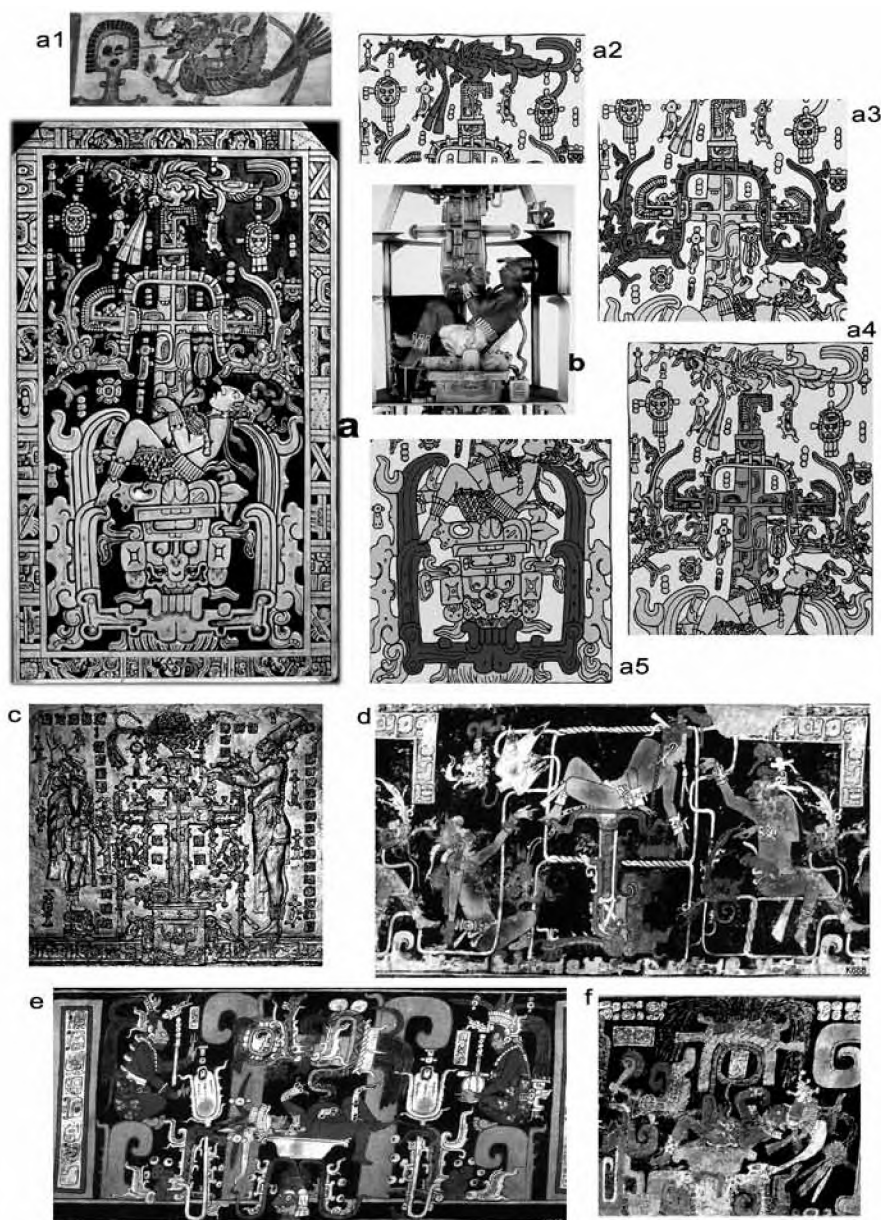


Рис. 34. Реінкарнаційні ідеї індіанців майя (розшифровка саркофага з Паленке):

а) прорисовка рельєфу з кришки саркофага з Паленке (Храм написів, 680-ті рр. н. е.): деталі реінкарнаційного сюжету (зоряний птах-медіатор, космічний дракон «Молочний шлях», дерево-перехрестя світів, щелепи Шибальби, вівтар переродження тощо); б) футурологічна реконструкція символіки рельєфу в дусі Е. фон Денікена: «астронавт у кабіні зорельоту»; в) схожа символіка з Храму хреста в Паленке; д-ф) паралелі до сюжету переродження правителя-предка у Шибальбі з поліхромних посудин майя пізньокласичної доби (650–800-ті рр.)

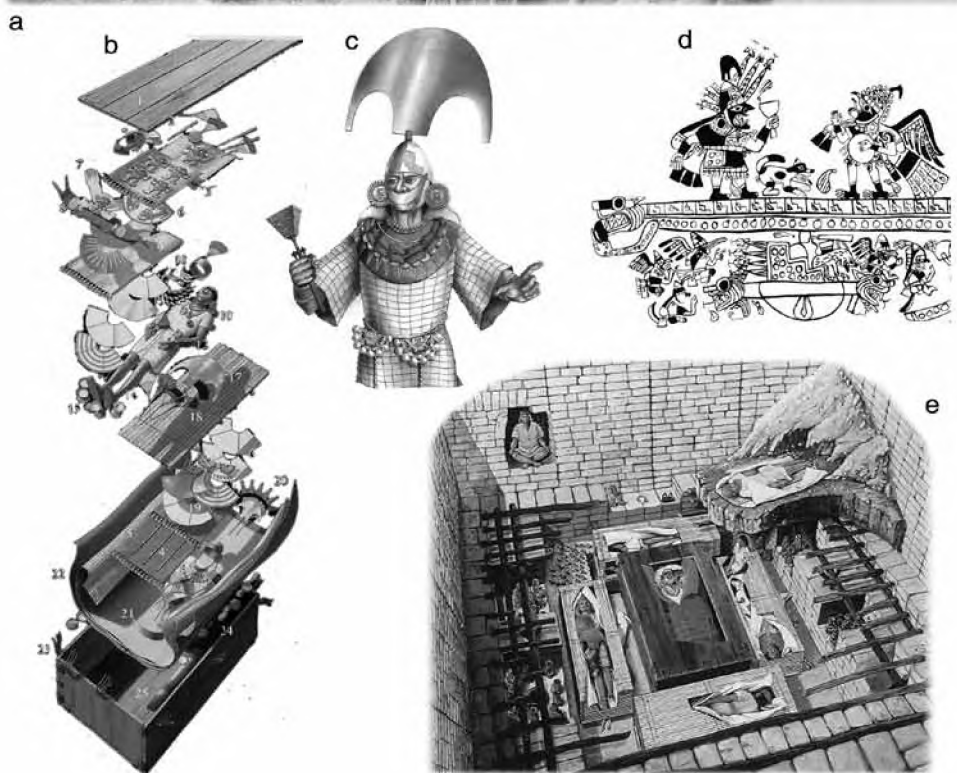


Рис. 35. Царське поховання моче/мочи́ка, відоме як «Володар Сіпану»:

а) загальний вигляд розкопаної та зачищеної могили Сіпан (датовано IV ст.);
 б, с, е) художні реконструкції елементів поховання та зовнішності похованого;
 д) сюжетна сцена з розписної кераміки мочи́ка

✠ Показчик термінів і понять

- аксіальність / аксіальна доба (цивілізації) 16, 17, 146, 218, 219, 225
«вісники» / «агенти» смерті 93, 126, 191–197, 206
«Книги мертвих» 11, 25, 126, 197, 199–205, 220, 258
«небесний» / «повітряний» похорон 12, 15, 31, 39, 40, 64, 160, 234
Аїда царство 77, 96, 107, 188, 189, 191, 203
альви (мн.) 33, 72, 75, 93, 103, 104, 112, 144, 149, 154, 191–197, 220
анімізм 19, 34, 69
Арта 203
астадан / уздана 42 (див. *осуарій*)
ах 14, 36, 83–87, 116, 185

ба 14, 83–88, 92, 97, 238
бардо 16, 199, 200, 220
безсмертя 8, 82, 87, 97, 102, 118, 217
бенкет посмертний 36, 62, 74, 77, 104, 114, 121, 155, 156, 174, 180, 194, 195, 199, 203, 206, 208, 218, 221 (див. *тризна*)
брама 33, 62, 76, 96, 124, 127, 132, 133, 135, 136, 151, 155, 208, 216, 218, 243
бруйден 121, 122, 139

Вальгала 35, 36, 60–62, 77, 104, 105, 121, 122, 135, 136, 152, 155, 159, 180, 189, 194, 196, 208
валькірія 72, 77, 92, 127, 132, 191, 193–196, 257
відплата посмертна 7, 9, 12, 124
вісь світова 110, 116 (див. *дерево світове*)
вічне повернення 136, 174

географія Потоїбчя 103–105, 108, 133
гора священна 104
грифон 15, 48, 72, 73, 80, 104
гуй 215–217

дасна 127
дахма / деме 40–42
двійник 14, 29, 55, 69, 70, 85–93, 135, 194, 195, 197, 206, 211, 212
двобій (ритуальний) 35, 146, 159, 173, 194, 195

демони 63, 72, 78, 81, 83, 90, 103, 109, 110, 126, 127, 130, 144, 171, 172, 186–188, 191, 193, 195, 196, 200, 204, 205, 208–210, 213–216, 218, 259
дзеркало 73, 137, 214, 215, 257
дим / димохід 123, 199, 209, 242
дисси (мн.) 191–193, 196
Діюй 12, 215, 217 (див. *пекло*)
Доба сновидінь 34, 102, 105, 106
доля посмертна 39, 64, 65, 76, 82, 83, 92, 94, 95, 154, 195, 202, 207, 212, 213
дольмен 38, 132, 150, 243
драбина / сходи 95, 116, 138, 205, 215, 216, 247
дравги 23, 62, 145, 167, 173, 193
дракон 44, 72–73, 76, 80, 123, 124, 150, 151, 154, 155, 172, 237, 260
дерево світове 206 (див. *вісь світова*)
Дуат 14, 87, 104, 109, 112, 183–185, 197, 200, 201, 211–213
душа 11, 14, 16, 18, 22, 24, 25, 29, 32, 33, 37, 39–41, 49, 52, 54, 55, 58–65, 69–74, 77, 78, 80, 82–98, 101, 104, 106, 108–118, 120, 125, 129, 131, 138, 139, 144, 145, 151, 152, 155, 158, 160, 161, 165–167, 171, 181, 182, 187, 188, 189, 191, 196, 197, 199, 200, 203, 204, 206–220, 236–239, 257, 258
душа-змія 71–73, 97, 193, 237, 240, 242, 257
душа-пташка 14, 71–73, 84, 86, 89, 94, 193, 195, 237–239
душа-тінь 14, 71, 75, 81, 83, 85, 86, 90, 97, 131, 144, 238
дюссе / коридорна гробниця 106, 112, 132, 243, 244, 243, 244

ейнгерії (мн.) 104, 127, 135, 155, 159, 193–196, 208
екскарнація 13, 30, 31, 38–43, 59, 64, 65, 97, 159, 160, 235
екстатичні практики 16, 32–33, 79, 95, 97, 98, 106, 144, 161, 174
Елізіум / Єлсейські поля 77, 180, 189, 203, 218
Ереб 188, 189, 203, 204
есхатологія 9, 14, 152, 153, 164, 225

заложені небіжчики 23, 76, 83, 129, 144, 146
замані 102, 171

- змії 71–73, 76, 102, 105, 123, 126, 150, 151, 192, 206, 208, 210, 211, 216, 220, 237, 240, 242, 257
- зоряне небо 14, 15, 83, 84, 86, 89, 104, 105, 109–112, 119, 127–129, 137, 138, 149–151, 159, 202, 211, 220, 241, 260
- зурванізм 209
- Іаду / Іару (Очеретяні поля) 129, 180, 201, 211, 212
- іб / еб 83, 86, 87
- ієрархія 15, 64, 74, 143–145, 147, 148, 174, 179, 180, 191, 203, 215, 219
- імла 77, 123, 124, 130, 203
- інтумація 35, 60–65, 158, 220, 228, 232
- ініціація 15, 19, 20, 65, 75, 77, 81, 113, 138, 149, 163, 169, 170, 172, 173, 187, 188
- ка 85, 86
- каїрн 131 (див. *мегаліт*)
- калма 76, 144
- канона 55–57, 157, 158, 161, 253
- катабасис 96–98, 137
- качина 168
- кенотаф 36, 116, 118, 122, 136–138
- кінь 35–37, 49, 61, 96, 132, 133, 155, 166, 192
- колісниця 110, 154, 189
- колодязь 108, 110, 123, 187, 210
- концентрована позатілесна сутність 16, 75–79, 82, 90, 92, 94
- кремація 13, 30, 39, 40, 45, 58–65, 75, 157, 158, 160, 168, 236
- кров 14, 15, 47, 51, 53, 72, 78–81, 83, 90, 91, 93, 97, 98, 117, 120, 138, 164, 154, 157, 166, 188, 193–195, 216, 220
- кромлех 118 (див. *мегаліт*)
- круки 72, 91, 101, 195
- куевас 53
- культ мертвої голови 16, 45, 75, 97, 118, 161–175, 254–256
- культ предків 9, 12, 16, 20, 22, 24, 29, 32, 34, 37, 44, 52, 58, 64, 65, 70, 72, 74–84, 86, 98, 102–112, 114, 117–120, 125, 127–129, 131, 133, 136–139, 144, 145, 147–149, 151, 153, 156–158, 160, 162, 165, 167–175, 180, 181, 184, 187, 188, 191–193, 195, 196, 198, 199, 202, 205, 211, 220, 221, 237, 238, 240, 243, 245, 252, 256
- Кур-ну-гі 209, 211
- курган 36, 118, 131, 150, 156, 174, 249
- лабіринт 15, 105, 107–109, 137, 150, 244
- лебідь 101, 195
- лелека 101, 188, 195, 206
- Лета 188, 217 (див. *Аїда царство; географія Потойбіччя*)
- лоно 15, 91, 106–108, 112, 119, 123, 158, 187
- Маат 203, 219
- мавзолей 36, 247
- мана 85, 87
- мандрівка 11, 14, 15, 32, 45, 72, 85, 96, 97, 102, 106, 116, 125, 129, 130, 133–135, 139, 183, 202, 208, 219, 248 (див. *катабасис*)
- маска / личина 16, 51, 90, 148, 161, 167, 169–172, 174, 212, 255, 256
- мастаба 36, 113–115, 138, 156, 179, 182, 212, 247
- маунд 36, 117, 119
- мегаліт 16, 23, 59, 96, 106–109, 112, 120, 121, 148–151, 160, 243, 244 (див. *дольмен, каїрн, кромлех, менгір*)
- медіаторика 33, 52, 72, 121, 137, 152, 162, 164, 166, 179, 242, 260
- межа 15, 94, 96, 106, 112, 120, 122–127, 130–133, 135, 138, 139, 151, 156, 173, 212, 217
- менгір 150 (див. *мегаліт*)
- метемпсихоз 77, 80 (див. *реінкарнація*)
- меч 120, 127, 136, 155, 173, 174, 188, 214
- Міктлан / Метналь 186, 205, 206, 209
- міст 32, 127, 155, 204, 210, 217
- містеріальні дієства 5, 16, 58, 65, 79, 116, 121, 130, 132, 134, 168, 171–174, 185, 186, 189, 205, 211, 218, 221, 225, 256
- модельовані черепи 16, 161–163, 167–169, 255
- Молочний шлях / Чумацький шлях 15, 96, 109, 110, 260
- море 6, 60, 96, 125, 126, 137, 149, 159, 192, 215, 216
- муміфікація 10, 11, 13, 14, 30, 37, 39, 40, 46–58, 63–65, 73, 75, 85, 86, 132, 148, 161, 162, 165, 167, 169–171, 179, 182, 201, 212, 228, 230–233, 253, 255
- мушля 15, 108, 109, 137, 244, 245
- Нарака 213 (див. *пекло*)
- насасаларн 42
- науа 11, 78, 118, 167, 186, 206
- некрофатія 44, 79, 98
- Ніфалгеїм 103, 104, 126, 130, 193, 203, 208
- норни 191, 193, 196
- Орльоґ 203
- осуарій 42, 44, 131, 159, 252
- Парадіс 210
- пекло 12, 108, 118, 156, 196, 207, 210, 213–216, 218, 219
- первинний пагорб 114, 116, 118, 119, 121, 122, 138, 139
- печера (першопредків) 15, 24, 33, 34, 73, 75, 105–110, 117, 137, 138, 157, 187, 208, 243, 245

- печерні поховання 13, 30–34, 53, 75, 227, 228
 піраміда 24, 36, 55, 79, 113, 116–118, 138, 155, 156, 182, 183, 186, 201, 202, 211, 212, 247, 251
 посмертний портретизм 16, 55, 58, 148, 161–163, 169–172, 174, 201, 212, 253–256
 посуд / посудина 16, 39, 43, 44, 54, 55, 56, 63, 79, 117, 123, 134, 155–162, 169, 171, 186, 191, 201, 204–206, 220, 239, 244, 245, 252–254, 259, 260
 посуд портретний 156–158, 160, 161, 253, 254
 поховання специфічного типу / поруїновані поховання 23, 45, 46, 74, 173, 212
 поховання у човні 36, 125, 129, 131–133, 137, 149, 151, 152, 160, 251
 предок 71, 82, 108, 161, 171, 188, 237
 психостасис 212, 219
- Рагнарьок (див. *есхатологія*) 152
 реінкарнація / переродження 25, 75, 77–80, 82, 83, 92, 110, 135, 138, 145, 158, 162, 180, 187, 188, 199, 200, 209, 211, 213–215, 218, 260 (див. *метемпсихоз*)
 рен 14, 83, 85, 87, 88, 220
 ріка небесна 15, 96, 104, 109, 125, 126, 182, 188
 Рита / Rіta / R'ta 119, 203 (див. *Орльоѡ*)
- саркофаг 24, 57, 84, 117, 118, 133, 134, 197, 201–203, 212, 219, 238, 260
 сах 83, 86
 саті 132
 скелет / кістяк 31, 32, 42, 43, 45, 51, 52, 57, 60, 75, 122, 162, 173, 187, 257
 собака 43, 72, 155, 184, 191, 216
 сон 32–35, 65, 70, 90, 91, 106, 192
 сотеріологія / спасіння релігії 10, 13, 209, 275
 суд (загробний) 9, 11, 181, 203, 212, 213, 216
 сузір'я 84, 109–112, 128 (див. *зоряне небо*)
 сходи / драбина 95, 116, 138, 205, 215, 216, 247
- табу 5, 36, 74, 123, 124, 147, 208
 таксидермія 13, 50
 Тамоанчан 180, 206, 207, 209
 Тартар 128, 188, 203, 204, 217, 218
 тінь 14, 65, 69–71, 75, 81, 83, 85, 86, 90, 97, 131, 144, 189, 206, 238
- трансмутація 44, 58
 трепанація 48, 162–164
 тризна 62, 132, 206
 трої 62, 90, 123, 144, 146, 191, 193, 195, 196, 208, 220
 труна 30, 38, 54, 55, 57, 104, 167, 179, 202, 212, 230, 232
 тсантса 165, 174, 256
- уака 117
 ушебті 57, 212, 220
- фенікс 84
 фраваші 75, 92, 144, 194, 204
 фюльг'я 90, 92
- Хам'ястаган 210
 хамінг'я 91, 208
 ханіва 160, 168, 252
 Харон 126, 257
 хека 85, 87 (див. *мана*)
 Хель (край) 26, 33, 35, 62, 77, 103, 104, 107, 126, 127, 152, 189, 193, 196, 198, 208, 251
 хольмганг 146 (див. *двовій (ритуальний)*)
- цверги 72, 124, 192, 220
- часопростір 6, 13, 22, 32, 34, 102, 124, 131, 134–136, 199, 200
 чашоподібні віїмки 111, 112, 150
 череп 11, 45, 48, 51, 54, 55, 103, 161–170, 187, 193, 214, 255, 256
 Чинват / Чинвата-Перета 127, 155, 204, 210, 213
 чистилище 199, 204, 210, 220, 226
 човен 36, 54, 104, 111, 125, 129, 131–133, 136, 137, 149–153, 160, 174, 182, 183, 190, 192, 219, 251
 чулель 78
 Чумацький шлях (див. *Молочний шлях*)
 чух 79, 138, 220
- шаманізм 12, 16, 20, 32–34, 48, 71–73, 78, 94–96, 106, 130, 172, 199, 200, 208, 227, 237, 248, 257
 шахтна гробниця 112, 255 (див. *дюссе*)
 Шибальба 15, 107, 108, 112, 118, 151, 155, 186–188, 191, 204–206, 209, 220, 243, 245, 259, 260
 шлях (посмертний) 15, 21, 95, 96, 116, 119, 121, 122, 125, 126, 130–137, 152, 199, 202, 206, 213, 248
 шуут 86

Показчик географічних назв

(курсивом виділено
археологічні назви)

Абідос 60

Австралія 10, 32, 34–35, 53, 102, 106,
143, 145

Алтай 24, 37, 47–48, 95, 230, 248, 273

Альпи 47, 230

Амазонія 24, 164–165, 256, 274

Анатолія 40

Анди 50

Арнемленд 145

Атакама, пустеля 50

Атлантика 107, 151, 246

Африка 10, 24, 82, 123, 163, 171

Баденська культура 59, 160

Балі, о. 171, 236

Балтика 17, 18, 61

Бенін 10

Борнео (Калімантан), о. 165, 270

Ваді-ен-Натрун, оаза 55

Великий Улаган, р. 47

Вендель 11, 81, 132, 135, 155, 190, 208

Веракруз, культура 163, 254

Вілаасскуза 31

Віндебі 46

Вогняна Земля 24

Волга, р. 42, 61, 74, 132, 155

Гаджилар 158

Гандхара 63

Гватемала 157

Гіндукуш 42, 59, 63

Голландія 54

Готланд, о. 61, 237, 242, 250, 251

Греція 5, 218, 255

Гьобеклі-Тепе 41, 235, 246

Данія 33, 54, 60, 129, 151, 169, 251

Даррингтон 149

Дейр-ель-Бахрі 57

Дейр-ель-Медіні 113

Дельта (Нілу) 115, 129, 179, 181

Дельфи 191

доколумбова Америка 24, 52, 78, 98,
104, 108, 110, 116, 138, 158, 162,
165, 168, 179, 205

Едфу 116

Елефантіна 116

Ерг-ель-Ахмар 161

Ессекс, графство 136, 253

Ефіопія 10

Євфрат, р. 59

Єгипет 10, 11, 25, 54, 59, 60, 83–89, 98,
109, 112–117, 119, 128–130, 133, 134,
146, 147, 153, 156, 158, 159, 163, 167,
168, 170, 179–185, 189, 197–204, 211,
212, 219, 228, 232, 240, 247, 252, 255,
258, 267, 272, 274

Закавказзя 38, 41–43, 59, 162, 246, 274

Заполяр'я 24, 38, 95,

Західне Середземномор'я 129, 148, 218

Західний Сибір 163

Ієрихон 161

Інгул, р. 162, 163, 271

Інд, р. 110

Індія 198, 240, 258

Індонезія 38, 46, 50, 63, 97, 125, 165, 197,
233, 267, 270

Ірак 31

Ісландія, о. 16, 62, 123, 146, 189, 220

Іспанія 38, 244

Італія 47, 159, 161, 239, 244, 253, 257

Іфе 10

Калімантан (Борнео), о. 165, 270

Кам'яна Могила 34, 107

Канада 143, 256

Кантабрія 31

Караль 117, 246, 247

Карелія 17, 72, 73, 151, 195, 251

Карн-Брі 149

Кенія 10

Китай 5, 12, 17, 50, 110–112, 128, 138,
158, 214, 215, 225, 226, 240, 272

Кловіс 32

Корнуолл 149, 268

Костьонки 32

Кофун, культура 160, 251–252

Курдистан 31

Ла-Вента 166, 186, 243

Лаліта, культура 45, 256

Ля Ферассі, грот 31

Ля-Шапель-о-Сен, грот 31

Маунт-Плезант 149

Межиріччя / Месопотамія 112, 114, 159,
197, 198, 206,

Мексика 78, 170, 187, 243, 247, 254, 256

Меланезія 37, 52, 164, 270

Мікронезія 24

Міссісіпі, р. 117, 119, 270

Монголія 39, 71, 103, 126, 163, 214, 215

Моче / мочика, культура 161, 171, 261

Мюррейбет, теля 161

Накада, культура 59, 179, 232

Наска, пустеля 24, 53, 54, 108, 164, 233, 244

Нігер, р. 82, 244, 253

Ніл, р. 14, 48, 59, 110, 114, 126, 129, 180–
182, 184, 212

Німеччина 148, 228

Нова Зеландія, о. 24, 39, 64, 125, 190

Нова Каледонія, о. 168

Норвегія 60, 159

Нуманція 38

Ньюграндж 109, 121, 244

Океанія 26, 45, 46, 102, 125, 152, 164,

Омбос 116

Оркнейські о-ви 149, 246

Пазирик 47, 48, 230

Пакистан 63, 159

Паленке 117, 169, 247, 255, 260

Палестина 160, 256, 271

Папуа Нова Гвінея, о. 64, 165, 233, 256

Паракас, п-в 48, 53, 54, 162, 164, 231, 274

Пенджаб 42, 59

Південний Сибір 22, 96, 101, 170, 255

Північна Америка 24, 180, 270

Північна Європа 14, 121, 133, 151–155

Північне Причорномор'я 43, 162, 163, 169,
173

Північний Кавказ 38, 79, 81, 150, 268

Поволжя 42, 61, 62

Подніпров'я 237

Полінезія 11, 24, 46, 64, 77, 87, 125, 155,
168, 171, 256, 273

Померанія 45, 173

Приазов'я 169

Приуралля 73, 149, 162

Рогем Гірі 160

Росія 18, 32, 149

Сардинія, о. 47, 247

Саттон-Ху 136, 137

Сахара, пустеля 113

Свата, р. 63, 159

Середня Азія 38, 42, 80, 199

Сечин 165

Сибір 14, 22, 32, 38, 96, 101, 123, 163, 170,
180, 230, 255, 256

Сінцзян, провінція 50, 230, 240

Скандинавія 11, 26, 33, 60, 61, 89–95,
104, 111, 128, 145, 150, 152, 154,

159, 195, 208, 220, 251, 270

Скара-Брей 149, 246

Скіфія 120, 132

Старчево 158

Сунгір 31–34, 227

Та-Кемет 87, 109, 115, 116, 129, 133,
180, 182, 201

Такламакан, пустеля 50, 230

Тарим, р. 50

Теотіуакан 11

Теоума 45

Тешик-Таш, печера 31

Тибет 12, 31, 39, 49, 64, 71, 199, 200,
234, 271

Тигр, р. 110

Трипільська культура 17, 43, 159, 252

Троя 161

Тува 11, 109, 208, 248

Укок, плато 48, 230

Україна 43, 107, 119, 132, 150, 175, 255, 270

Ушпланд 159, 252

Усала 35

Урук 197

Фіви 238, 257, 258

Філіппіни 46

Франція 31

Халаф, культура 59, 158

Центральна Європа 47, 72, 148

Центральне Перу 24, 53, 117, 161, 165, 170,
233, 244, 246, 247, 253, 254, 256, 267

Чавін 11, 164, 244

Чалькацінго 109, 187, 245

Чатал-Гююк 40, 41, 43, 150, 158, 162,
235, 257

Черняхівська КІС 45, 74, 133

Чилі 24, 50–54, 231

Шанідар, печера 31, 227

Швеція 30, 60, 61, 112, 129, 151, 152, 159,
243, 152, 257, 272

Шлезвіг 46

Шпарльоза 136

Шумер 25, 114, 126, 198, 209, 211, 235

Юкатан, п-в 107

ямно-катакомбна КІС 157, 162, 163, 165,
169, 173, 255, 271

Японія 5, 160, 171, 236, 244, 251, 252, 270

Ясторф, культура 60

Агонія (грец. *αἰωλα* – «боротьба», «змагання») – сукупність останніх проявів життєвих функцій, що безпосередньо передують смерті. Під час агонії глибоко порушується діяльність вищих відділів мозку, затьмарюється свідомість, згасає діяльність усіх органів чуття, різко падає серцева діяльність. Завершується з останнім ударом серця.

Анабасис (грец. *αναβασις* – букв. «сходження, піднесення») – у сучасному розумінні це тривалий похід військових частин по недружній території. В Елевсинських містеріях – зворотній до *катабасису* (див.) процес сходження посвячуваного з пекельних глибин до небесних сфер (ідеальну модель відтворив, зокрема, Данте Аліґ'єрі).

Анімізм (лат. *anima* – «душа», *animus* – «дух») – у фольклористиці та антропології концепція первісного одухотворення предметів, природних явищ, тварин та людей. Це одухотворення сил природи, тварин, рослин і предметів, приписування їм розуму, дієздатності й могутності; вірування в існування персоніфікованих духів тощо. Анімізм тісно пов'язаний з концептом *табу* (див.).

Апотропеїчні (практики / обряди) (букв. «відгінні», «оберегові») – призначені вберегти від лихого прояву. Для представників традиційних соціумів були особливо актуальні в танатологічному контексті.

Астадан – зороастрійське кісткосховище: скриня (переважно кам'яна) для зберігання очищених від мертвої плоті кісток. Може бути облаштованим ярусом у родовому склепі або дахмі.

Бальзамування (грец. *βάλσαμον* – «бальзам») – різновид муміфікаційних практик, що полягає в просочуванні тканин трупа певними речовинами, які знищують мікробів, що викликають гниття, а також перешкоджають посмертному руйнуванню тканин. У Стародавньому Єгипті для бальзамування застосовували запашні речовини – бальзами (звідси й назва). Часткове бальзамування з використанням формаліну практикують у медицині й досі.

Виставляння = експонація решток померлого. Може мати ритуальну функцію (наприклад «мироточиві глави»), естетичну (трансі ранньомодерної доби) або ж бути необхідною передумовою *екскарнації* (див.).

Виставляння (повітряне) – різновид *екскарнації* (див.). Замотані в поховальні тканини або шкури тіла вішають на деревах або кладуть на платформи серед скель. У сучасній Індонезії на скелях та деревах подекуди досі підвішують дерев'яні труни. Споріднене з обрядом демонстрації небіжчика (див. *манене*).

Гідротафія (грец. *ὕδρια* – «посудина» та *τάφος* – «гробниця») = **«кувшинне поховання»** – поховання решток померлого в керамічній посудині-урні. Зауважимо, що мова йде саме про вкладання мертвого тіла у великий глек (як робили в додинастичному Єгипті чи в доколумбовому Перу), на відміну від значно компактнішої кремацийної урни.

Дахма / деме (перс. *داخمه* [дахме]) – в зороастрійців округла баштоподібна поховальна споруда (первинно – облаштована платформа) для обряду *екскарнації* (див.). Тіла були відкриті птахам-трупоїдам: це давало змогу позбуватися померлих, не оскверняючи священні для маздаїстів стихії землі, води та вогню. Пізніше в європейців виникло дещо помилкове романтичне позначення для таких екскарнаційно-осуарних конструкцій у парсів – *«Вежа мовчання»*.

Декарнація (лат. *de* – «без» та *caro, carnis* – «плоть») – різновид *екскарнації* (див.), механістичне позбавлення кісток від плоті шляхом зрізання м'яких тканин.

Демембрація (лат. *de* – «без» та *membra* – «члени тіла») = **розчленування** – механістичне позбавлення мертвого тіла цілісності (повне або часткове).

Депіляція – методи видалення волосся, що було необхідно для *бальзамування* (див.).

Дольмен (брет. *taol maen* – «кам'яний стіл», у Корнуоллі *tolmen* – власне «отвір із каменів») – доісторична мегалітична споруда у вигляді кількох величезних, поставлених вертикально кам'яних плит / брил, перекритих зверху іншою плитою (по суті, це велетенська кам'яна скриня). Поширені по всьому світу, переважно у приморських регіонах, найчастіше їх використовували як поховальні споруди.

Дромос (грец. *δρόμος* – «шлях, прохід») – коридор або просто перехід, що веде в поховальну камеру; іноді – горизонтальний або похилий прохід у склеп, вирізаний у скелі.

Дюссе (дат., норв. *dysse*) – див. *дольмен*. Ми свідомо вживаємо цей скандинавський термін як окреме позначення, щоб відокремити північноєвропейські мегалітичні споруди від іспанських, острівних та кавказьких дольменних конструкцій Європи.

Евтаназія (грец. *eu* – «добре» та *θάνατος* – «смерть») – практика припинення (або скорочення) лікарем життя людини, яка страждає на невиліковне захворювання, відчуває нестерпні страждання, на прохання хворого в безболісній або мінімально болісній формі з метою припинення страждань. Термін вперше вжив у XVII ст. Ф. Бекон для позначення «легкої смерті».

Ексикація (лат. *exsiccare* – «висушувати») = **висушування** – різновид муміфікаційних практик, коли з мертвого тіла видаляли вологу шляхом висушування трупа біля вогню. Див. *Термофікація*.

Екскарнація (лат. *ex* – «від» та *caro, carnis* – «плоть») – широке позначення поховальної обрядності, яка передбачала очищення кісток від м'якої органіки. Природна екскарнація відбувалась, коли мерця залишали на певний час на погладу тваринам-некрофагам, комахам тощо. Практикували також виварювання, випарювання та вимочування трупа у спеціальних розчинах.

Експонація – те саме, що й *виставляння* (див.). Також див. *Манене*.

Експізія (лат. *excision* – «руйнувати») – часткова *екскарнація* (див.); зняття з мертвого тіла зовнішнього покрову (зокрема шкіри).

Епітафія (грец. *ἐπιτάφιος* – «надгробковий») – у стародавніх еллінів – поминальна промова; короткий вірш або афоризм, присвячений померлому; у подальшому такий твір карбували на поховальній стелі.

Есхатологія (грец. *ἔσχατον* – «кінець») – система уявлень про кінець світу, а також про долю людства і Всесвіту після нього. В зороастризмі та авраамічних релігіях сформувалися в ідею «Страшного Суду»; в стародавніх германців – в міфологему останньої битви богів Рагнарьок.

Інвентар поховальний – сукупність предметів (подекуди й тварин і навіть людей), що супроводжують померлого в похованні.

Інгумация = **тілопокладення** – термін в етноархеології, що позначає поховання в землі переважно цілісного тіла (випростаного або скорченого). Вважається

протилежним обряду *кремації* (див.). Таке археологічне розуміння «тілопокладення» як синоніма інгумації не зовсім правильне, адже є можливим і за обряду *виставляння* (див.). Інгумація може бути тимчасовою, передуючи *екскарнації* та *кремації* (див.).

Каїрн (англ. *cairn*, ірл. *carn*, валл. *carnedd*, шотл.-гел. *càrn*) – штучно складена купа каменів, найчастіше конічної форми. В стародавні часи вони найчастіше слугували могильними пам'ятниками та виконували практичні і астрономічні цілі. В східнослов'янських мовах також вживають терміни «турій» і «тур».

Кам'яні кільця – див. *Кромлех*.

Катабасис (грец. *κατάβασις* – «спуск, сходження», букв. «спуск до пекла») – міфологема розвинених світоглядних систем. У фольклорі так переважно позначають мотив мандрівки живого персонажа до Краю померлих (Орфей, Геракл, Одисей, Гільгамеш та ін.). В Елевсинських містеріях передус *анабасису* (див.).

Катакомба (грец. *κατω* – «знизу» та *κομβος* – «сплетіння») – нині це будь-які підземні ходи, лабіринти, приміщення під землею (передусім у містах). Початково *катакомбами* називали підземні погребальні галереї під церквою Святого Себастьяна в Римі. Також це специфічний археологічний термін для позначення дво- чи тричастинних поховальних конструкцій, що складаються окремо з поховальної шахти / дромоса / коридора та поховальної камери, між якими є виражений перехід, часто загороджений дверима чи їхніми аналогами (нерідко це поминальна стела).

Катафалк (від італ. *catafalco*) – постамент для встановлення труни в залі прощання або безпосередньо перед проведенням поховання. Цим словом нині частіше позначають поховальний транспорт, що бере початок від поховальних візків / колісниць.

Канопа (від єгипетського міста *Каноп*) – алебастрові посудини з давньоєгипетського поховального церемоніалу, призначені зберігати нутроші муміфікованих осіб (їх ставили в поховальній камері за мумією). Традиційно їх було чотири – для печінки, шлунка, кишечника та легень. Часто їх прикрашали головами чотирьох синів Гора: Амсет (людина), Дуамутеф (шакал), Кебексенуф (сокіл) та Гапі (павіан).

Кефалотафія (грец. *κεφαλή* – «голова» і *τάφος* – «могила, поховання») – поховання ізольованих голів / черепів.

Кенотаф (грец. *κενός* – «порожній» і *τάφος* – «гробниця») – символічна могила, в якій немає небіжчика. Споруджується як спомин про людину, котра згинула на чужині.

Колумбарій (лат. *columbarium* – «ніша голуб'ятні») – сховище урн із прахом після *кремації* (див.); переважно в *катакомбах* (див.) або склепах (у вигляді меморіальної стіни з нішами для зберігання урн), або – у вигляді упорядкованої земельної ділянки для поховання урн із прахом (зокрема біля крематорію).

Коридорна гробниця – первинно мегалітична поховальна конструкція, що має курганий насип над обкладеною кам'яними плитами поховальною камерою та виражений вхідний коридор-дромос.

Краніальні практики (від лат. *cranium* – «череп») – практики черепних деформацій або інших маніпуляцій із головою людини, як померлої (наприклад ритуальні чаші з черепа), так і живої (окрім традиційних «видовжених» черепів та повсюдно поширеної трепанації, в багатьох регіонах світу знаходять черепи III–I тис. до н. е. зі штучно просвердленими за життя отворами невідомого призначення).

Кремація (від лат. *cremare* – «палити, спалювати») – обряд (та процес) тілоспалення. Різновид тафологічних практик, за якого повністю або частково знищують матеріальні рештки померлого (ідеологічне підґрунтя може бути різним).

Кріоматія – див. *Промесія*.

Кромлех (валл. *crom* – «вигнутий» і *llech* – «кам'яна плита, виростка») – мегалітичні конструкції з фігурно встановленого каміння (спершу – по колу). Класичним кромлехом можна вважати британський Стоунхендж. У Скандинавії доби міграцій ставили човноподібні кромлехи. Могли бути й інші варіації.

Курган – земляний насип штучного походження; найчастіше – хоч і не завжди – над поховальною ямою. Переважно мали додаткову церемоніальну функцію. В Україні поховальні кургани-насипи здавна називають «могилами».

Лабіринт (грец. *Λαβύρινθος*) – споруда із запутаної системи численних кімнат, залів і коридорів. Уперше про один із них повідомив давньогрецький історик Геродот (V ст. до н. е.). Завдяки міфу про Тезея та Мінотавра традиційно асоціюється з Критом та Кносським палацом (Мінойська доба). Іконографічно це, переважно, спіралеподібні плутані фігури, мальовані на скелях чи викладені камінням на землі.

Мавзолей (грец. *Μausoleion*) – монументальна похоронна споруда, що має камеру з рештками померлого і поминальний зал (може бути колективним). Вперше фігурує як власна назва гробниці правителя Карії тирана Мавсола в м. Галікарнасі (нині в Туреччині; середина IV ст. до н. е.). Ця гігантська споруда вважалася одним з семи чудес світу (була зруйнована в середні віки – ймовірно, під час землетрусу). Не менше захоплення викликає донині мавзолей-палац Тадж-Махал (споруджений в Індії ханом Бабуrom). Східчастий «Мавзолей» В. Леніна в Москві був проявом ідеології авторитаризму більшовицького уряду.

Манене (*Ma'Nene*) – в Індонезії, у народності тораджа (о-в Сулавесі) щорічний обряд демонстрації-виставляння померлих, що очікують на урочисте тілоспалення. Через складність та пишність таке тілоспалення переважно колективне і проводиться раз на кілька років. У деяких сім'ях небіжчиків зберігають тривалий час; їх бальзамують, а по тому вдягають у святкове вбрання на святкуванні єдності з предками. Воно, власне, й супроводжується обрядом *манене*.

Мана – етнографічно-усталений термін. Первинно, в тубільців Меланезії та Полінезії – священна сила, енергія, котра дає змогу контактувати та маніпулювати об'єктами зримого і незримого світу. Фактично – основа для місцевого розуміння феномена магії. Істоти, що мають найбільший коефіцієнт *мани*, мають право на обожнення. Знахарі-маорі змагаються між собою за кількість *мани*. В ірокезів Північної Америки є аналогічне поняття «*оренда*», в африканців понгве – «*екі*».

Маска (посмертна) – штучне обличчя, личина, котра традиційно має на увазі тимчасове вмістилище для концентрованої позатілесної духовної сутності (духа, душі, демона). Слугувала місцезнаходженням однієї з душ померлого і нерідко використовувалась на святкуваннях та церемоніях на честь духів предків. Саме з таких вірувань варто виводити театральні містеріальні дійства в масках (вистави Баронг на Борнео, японський театр Ноо, антична драма).

Мастаба (з араб. «مقبرة» – «кам'яна лава») – тип гробниць давньоєгипетської знаті з додинастичної доби й до Середнього царства; самі єгиптяни називали її пер-джет («*будинок вічності*» або «*вічний дім*»). Мала вигляд пласкої усіченої піраміди з сирцевої цегли над підземними приміщеннями вельми складного планування.

Маунд (англ. *mound* – «пагорб») = **фігурні насипи** – культові земляні конструкції індіанців басейну Міссісіпі. Ширше – синонім кургану (втім, багато науковців пропонують розмежовувати ці терміни).

Мацерація (лат. *maceratio*, від *macero* – «розм'якшую, розмочую») – в медицині це просочування тканин (зазвичай шкіри) рідиною і їхнє набухання; в біології – руйнування рослинних або тваринних клітин у тканинах. Природна мацерація – результат розчинення міжклітинної речовини.

Мегаліти (грец. μέγας – «великий» і λίθος – «камінь») – доісторичні споруди з величезних кам'яних блоків. Мегалітична архітектура – поширене явище пізнього неоліту і бронзової доби. Не варто плутати її з циклопічними спорудами (див.). До мегалітичної категорії належать, зокрема, *дольмени, кромлехи, менгіри* тощо (див.).

Меморіал (лат. *memoria* – «спогади») – об'єкт або архітектурна чи скульптурна споруда, архітектурно-ландшафтний ансамбль у пам'ять про певну померлу персону або видатні події. Найпоширенішим типом меморіалу є надгробок.

Менгір (бретон. *maen* – «каміння» і *hir* – «довгий») – доісторична пам'ятка мегалітичної культури, що є вертикально поставленим кам'яним блоком (стовпом, брилою). Призначення менгірів не має однозначного пояснення, на нашу думку, ці споруди встановлювали комунікацію зі світом першопредків.

Метемпсихоз (грец. *μετεψυχωσις* – «переселення душ», «посмертне перевтілення», букв. «переродження») – релігійно-філософська доктрина, згідно з якою концентрована позатілесна (часто безсмертна) сутність живої істоти (у деяких варіаціях – тільки людей) перетворюється знову і знову з одного тіла в інше. Не плутати з відродженням.

Мінуація (лат. *minuo* – «дробити, зменшувати») – механістичне дроблення кісткової тканини (наступний за *екскарнацією* (див.) етап птоματοлогічної деструкції).

Модельовані черепи – археологічна термінологія передає так традицію обмазувати голову померлого (після процесу *декарнації* (див.)) глиною або іншим пластичним матеріалом для надання обличчю мерця портретної схожості з його прижиттєвим образом. Саме так розвивався римський скульптурний портрет, а також портретний посуд мочика. Відомі модельовані черепи знаті інгульської катакомбної культури (межа III–II тис. до н. е.), а також декілька таких голів із докерамічного неоліту Палестини (X тис. до н. е.). Потреба у портретній схожості має корінитися у концепті повернення благого померлого предка назад, а для цього він має пізнати себе. Див. *Маска (посмертна)*.

Муміфікація – процес створення з тіла померлої істоти *мумії* (див.), себто збереженого, хоч і висушеного, тіла. Переважно це досягалося *бальзамуванням* (див.). Варто розрізняти штучно і природно муміфіковані тіла.

Мумія (араб. *مومياء* [*mūmiya*] – «бітум») – збережене мертве тіло. Давні єгиптяни називали такі тіла *саху* [*sAhw*] і вірили, що в них міститься окрема концентрована духовна сутність. Найкращу збереженість тілам фараонів надавала натрієва сіль. Нині *мумією* називають тіло будь-якої іншої живої істоти, піддане спеціальній хімічній обробці, у результаті якої припиняється або сповільнюється процес розкладання тканин.

Насасалари (перс. «ті, що прибирають нечистоти») – соціальна група ізольованої, табуованої професії в парсів. Це «гробарі», фахівці з поховальних процедур, котрі доставляють померлі тіла (власне, *nasa*) на *дахму* (див.), та збирають оброблені птахами-трупожерами кістки до *осуаріїв*-астоданів (див.).

«Небесний» / «повітряний» похорон – скальний різновид *екскарнації* (див.) у Тибеті. Є всі підстави вважати його іранське (маздаїстське) походження, проте нині його виконують буддистські монахи.

Некрополь (грец. *νεκρόπολις* – «місто померлих») – великі міські цвинтарі, зокрема такі, де було поховано видатних людей. Переважно вони мають планування та «вулиці», а пишні склепи нагадують житлову архітектуру, через що їх і стали порівнювати з містами. Значно пізніше під цією назвою почали видавати довідники про місця народження, смерті й поховання видатних історичних і культурних діячів.

Некролатрія (грец. *νεκρός* – «померлий» і *λατρεία* – «вшанування») = **культ мертвих** – широко відоме етнографам явище у традиційних суспільствах. Первинне долучення певних померлих до першопредків призвело згодом до їхнього обожнення (стародавній Єгипет, Китай тощо).

Некрофагія (грец. *νεκρός* – «померлий» і *φάγος* – «пожирач») – ритуальне частування плоттю померлого. Як вважають антропологи та етнологи, це було проявом переконання у насиченості певних померлих особливою силою (див. *мана*), яку можна забрати собі через поїдання їхньої плоті або конкретної частини тіла (мозку, серця, крові та ін.). У біології *некрофагами* називають тварин-падальщиків.

Некрофетишизація (грец. *νεκρός* – «померлий» і фр. *fétiche*, від порт. *feitico* – «амулет») – наділення решток померлого надприродними властивостями. Найтиповішими проявами можна назвати культ мощей святих у християнстві та традицію зберігати вдома кремаційні урни з прахом; у традиційних соціумах це передусім культ мертвої голови (див. *тсантса*).

Облітерація (лат. *obliteration* – «нищення») – остаточне нищення слідів мертвої плоті.

Осуарій (лат. *ossuarium* – «кісткосховище») – скриня, урна, колодязь, місце або будівля для зберігання кісток померлого. Часто осуарії використовують там, де місце для поховання обмежене. Спершу тіло ховають у тимчасовій могилі, а за кілька років виймають кістки та розміщують в осуарії.

Пагода (португальська вимова санскр. भगवत् [*bhagavat*] – «священний, славний») – у Таїланді, М'янмі, Шрі-Ланці, Лаосі, Камбоджі *пагодами* називають буддистські ступи, які є місцем зберігання священних реліквій або меморіальними комплексами. В країнах Заходу частіше під ними мають на увазі культові буддистські вежі.

Парцеляція (лат. *partialis, pars* – «частина») – обряд розподілу померлого тіла та подальше поховання у декількох місцях.

Пневма (грец. *Πνεῦμα* – «дух, душа») – давньогрецьке позначення концентрованої позатілесної духовної сутності. В православному богослов'ї – святий дух.

Поховання специфічного типу / поховання за специфічним обрядом – засвідчені археологічно практики посмертної, а передусім – посттафологічної деформації решток померлого. Власне, найчастіше це відсічена голова (котру відрубали вже після первинного поховання) або штучно пересортовані частини кістяка. В Європі такі випадки найчастіше належать до поховань доби міграцій, переважно готго-герульської або аланської аристократії.

Промесія (італ. *promessa* – «обіцянка») – шведська розробка новітнього екологічного типу поховання, що має кілька фаз: 1) перетворення трупа на крихку статую в рідкому азоті; 2) розсіпання її у порошок через спеціально налаштовані вібрації; 3) повна дегідратація у вакуумній ванні; 4) сепарація та додаткова дезінфекція. Отриманий екологічний порошок поміщають у скриньку з кукурудзяного крохмалу і закопують, садячи зверху паросток молодого деревця. Контейнер та його вміст розпадаються на органічні сполуки протягом року, а саджанець всмоктує їх через кореневу систему та абсорбує. Таким чином, людина після смерті фактично переходить у дерево, яке з часом стане доволі помітним пам'ятником померлому. Такий результат відповідає багатьом віруванням давніх народів.

Птоматологія (грец. *πτῶμα* – «труп» і *λόγος* – «слово, знання») – сукупність традиційних знань про форми та способи поводження з тілом померлого до його кінцевого поховання чи виставляння. В некрологічному циклі вона передедує тафологічній стадії (див. *Тафологія*) (за класифікацією Ю. Смірнова).

Резомація – новітній поховальний метод від шотландця Сенді Саллівана. Він полягає в розчиненні тілесної органіки в гідроксиді калію («*ідке калі*») під час дії певного тиску та температури у герметичній камері. Порошкоподібні рештки

померлого сім'я отримає вже за 3 години. На відміну від кремації, в атмосфері не виділяються токсини. Цей метод також має вдовольнити противників самого тілоспалення як феномена. Втім, жодного пам'ятника, крім меморіальної діяльності родичів, померлий не отримує – на відміну від *кріомасії*, або *промасії* (див.).

Реінкарнація (грец. *ρε-* – «знову» і *ενοάρκωσις* – «втілення») – див. *Метемпсихоз*.

Саркофag (грец. *σαρκοφάγος*, букв. «пожирач плоті»; первинно назва породи вапняку) – труна, невелика гробниця.

Ступа (санскр. *स्तूप* [*stūpa*] – «верхівка, купа землі, каміння») – в буддійській архітектурі монументальна культова споруда для зберігання реліквій (початкове значення – споруда на могилі царя або вождя). Аналогічна алтайським субурганам.

Табу (полінез. *tapu* – «священний, заборонений»; також на Гавайях *karu*; на Мадагаскарі *fady*) – в сучасній етнології, антропології та фольклористиці позначення системи ритуальних заборон та застережень у традиційних суспільствах давнини та сучасності, що фактично регламентували життя таких соціумів, і чие порушення вважалося там святотатством.

Таксидермія (грец. *τάξις* – «впорядкування» і *δέρμα* – «шкіра») – по суті, майстерність виготовлення опудал тварин на основі їхньої шкіри. Для збереження зовнішнього вигляду шкіри її консервують, заморожують або проспіртовують у 70 % розчині.

Тафологія (грец. *τάφος* – «поховання» і *λόγος* – «слово; знання») – сукупність традиційних знань щодо форм та способів поховальних практик. Кінцева доля решток померлого та можливі меморативні пам'ятники чи споруди на його честь. У некрологічному циклі (за класифікацією Ю. Смірнова) їй передують *птоматологічна* фаза (див.).

Термофікація (грец. *θερμός* – «теплий, гарячий») = **коптіння** – різновид муміфікаційних практик, підсушування трупа над вогнищем або вугіллям.

Толос (грец. *θόλος*) = **купольна гробниця** – в егейській культурі та античному світі кругла в плані культова споруда, гробниця або храм.

Трансмутація (лат. *trans* – «крізь, через» і *mutatio* – «зміна») – перетворення одного об'єкта на інший; в алхімічній термінології мова йшла про перетворення певних форм матерії – передовсім металів – для досягнення чистого і шляхетного стану, позбавленого вад і недосконалості. Представники цього мистецтва вірили, що в метафізичному сенсі трансмутації підвладний не лише матеріал, а й особистість. Танатологічний дискурс алхімії є очевидним – як і у всякій містерії, щоб перейти на новий стан, варто перед тим позбутися усього попереднього, фактично померти.

Траур (нім. *trauern* – «оплакувати») = **жалоба, журба, скорбота** – форма зовнішнього вираження жалю або горя через втрату близької людини, групи людей, суспільного лиха, смерті великого державного чи громадського діяча. Часто має окремо вияви поведінкові (оплакування) та зовнішньо-матеріальні (колір одягу).

Трепанация (грец. *τρίπανον* – «свердло, бурав») – операція з відкриття кісткової порожнини черепа. Посмертно практикувалася під час *муміфікаційних* практик (див.) для видалення головного мозку. Див. також *Краніальні практики*.

Тризна – у давніх слов'ян – заключна частина поховального обряду, яка складалася із жертвоприношення, військових ігор, бенкету на честь померлого; після прийняття християнства – поминки. Ритуальне бенкетування має стародавнє походження в контексті культу предків. Водночас тризною також традиційно вважали три дні, котрі даються на грабунок та веселощі воякам з приводу захоплення ворожого поселення.

Тсантса / цанца – мініатюрні голови-трофеї в Амазонії; за певних обставин індіанці-хібаро носять їх із собою на поясі як оберіг. Це результат муміфікації бережно знятих зовнішніх тканин, які вимочують або виварюють у спеціальних дубильних сполуках, висушують на нагрітому камені, а надалі набивають вимоченим ганчір'ям. Висихаючи, вони стають компактними, однак зберігають риси обличчя.

Уака (ісп. *huaca* – «святилище», кечуа *wak'a* – «об'єкт шанування») – священні місця, різні «святі» та духи в розвинених культурах доколумбової Америки. Археологи традиційно позначають так різноманітні платформові споруди та піраміди стародавніх урбаністичних центрів Америки (передовсім Південної).

Урна (поховальна) – посуд, призначений для зберігання решток померлого. В лицьових урнах мочика зберігали поминальну їжу, але виготовляли їх для конкретного поховання.

Ушебті / шавабті (д.-єгип. **SAwAb.tj*) – у поховальному церемоніалі Стародавнього Єгипту спеціальні фігурки людей, як правило, зі схрещеними на грудях руками або з будь-якими знаряддями праці – вони позначали похованого і часто мали на собі його ім'я. Виготовляли їх здебільшого з дерева або м'якого каменю – алебастру чи стеатиту. Призначення *ушебті* – забезпечити небіжчика їжею і відсторонити його від важкої роботи. Тобто ці лялечки мали виконувати замість господаря різну роботу в потойбічному світі.

Фаринація (лат. *farina* – «борошно») – перемелення / розтирання кісткових решток у порошок (наступний за *минуацією* (див.) етап птоματοлогічної деструкції).

Фумігація (лат. *fumigare* – «диміти, окурювати») – різновид муміфікаційних практик, коли відбувається висушування трупа через окурювання димом. Див. *Термофікація*.

Хендж / гендж (від д.-англ. *heng* (*hendʒ*) – «підвішений») – тип доісторичної архітектурної земляної споруди, що являв собою круглий або овальний майданчик діаметром зазвичай не менше ніж 20 метрів, оточений земляним валом. Усередині могли споруджувати поховальні споруди, брами, колодязі, *менгіри* (див.) тощо.

Циклопічні споруди – архітектурні витвори величезних розмірів. На нашу думку, їх не варто плутати з *мегалітичними* витворами (див.), бо це вже дещо інший візуальний код іншої свідомості. Власне, велетенські примхливі святилища Мальти варто зараховувати саме до циклопічної, а не мегалітичної архітектури. Те саме стосується й докерамічного комплексу Гьобеклі-Тепе в Анатолійському Закавказзі.

Циста (лат. *cista*) – первинно поховальна скриня з тонких кам'яних плит.

Шахтна гробниця – тип поховальної споруди, коли поховання здійснювали на дні глибокої вузької ями. Типовий приклад – Мікенські гробниці XVI–XIII ст. до н. е. Споріднений тип поховання демонструють «пляшкоподібні» куваси культури Паракас.

Summary

Introduction to Historical Thanatology is a study guide designed as a prolegomenon to the issues of death, dying and posthumous fate reception in the context of the world cultural history. This book was conceived and planned as a starting point for further exploration. Much attention is given, therefore, to archaic and complex societies, starting with paleontological findings and finishing with ethnographic data relating to traditional societies of modern times. Numerous elements of classical religious systems stem from totemic rituals and ancestor cult mysteries. Thus, this guide provides a methodological platform for the analysis of mature ideological forms, such as religions of Salvation and Redemption.

The book consists of six parts. Chapter 1 describes historiography and basic methods of thanatological studies. Chapter 2 focuses on burial rites and postmortem body treatment, highlighting its perception in the cultural context. Chapter 3 tackles the “spiritual” sphere of ancient beliefs: the “soul” problem and archaic soul dualism, beliefs about extra-vital forces, etc. Spatial dimensions of the Otherworld and its primary visualizations are explored in Chapter 4, elucidating crucial interlinking of caves, labyrinths and stars symbolism in the context of ancestor worship. Details and aspects of the latter are analyzed in Chapter 5, which focuses on megaliths and grave equipment, masks and portrait traditions, mysterial theatre genesis, etc. Chapter 6 views the burial cult as a reflection of social transformations. Mature societies of “Axial Age” (according to Karl Jaspers) formed special patterns of a new thanatological outlook: personal fate, after-death court, “Books of the Dead” and so on. This excursus concludes the present study guide.

Funeral rites comprise a conglomeration of concrete symbols that systematically appear in the corpus of the data surrounding these monuments, from specific burial sites to various customs and superstitions of those who built them. A funerary complex is thus a meta-text that includes “texts” of upper and lower levels, sharing intricate intertextuality and a common symbolic field. Methodologically, this research is based on the structural-semiotic analysis, wherein any cultural phenomenon (especially a burial site item) is viewed as a specific text. A comparative-iconological method has also been a helpful tool in analyzing different ideological systems of the world.

Ancient funeral customs developed from two main behavioral patterns concerning the dead, based on the very nature of humans as social beings. On the one hand, it is a reverent preservation of what remains of the deceased (ranging from the interment near the place of residence to the after-death modeling or body mummification); on the other hand, there is a fearful attitude to the dead resulting in the attempts to get rid of “impure trash” (including such practices as locating

the dead body in the uninhabited space, exposing it on trees and rocks, excarnation, and ultimate methods of the corpse liquidation as seen in cremation rites).

The abovementioned funeral techniques demonstrate vast ethnic and regional variety [Fig. 01 – 10], which should be described and classified within non-medical (i.e. cultural-historical) thanatology. Anthropologist Yury Smirnoff proposed a term *Tafology* (from the Greek “τάφος” – “burial”), meaning “studies on postmortem body treatment and its perception in the cultural context”. Traditionally, archaeologists and paleo-ethnologists consider any funeral transformation as evidence of some ethnic changes. Although ritual practices belong to one of the most conservative spheres and could be viewed as an ethnic marker, we can trace the same burial customs spreading among very different peoples. And vice versa, some mortuary transfiguration could take place within the same cultural group. The same is true of social hierarchy: the size of a burial structure and funeral complexity can often indicate not the rank, but only the relative sociopolitical status of the deceased.

Traditional societies believed the soul to be corporeal and sensual, functioning as a mediator between the realms of the living and the dead, whichever form the funeral rite might take: excarnation, inhumation or cremation. Almost all traditional societies, including the most archaic ones, shared beliefs in a concentrated incorporeal (spiritual) essence, commonly referred to as “soul”. However, there should be no confusion with transcendent spiritual aspects of Abrahamic religions or even Neo-Platonism in its understanding: this “soul” was perceived to be literally physical and capable of sensory perception. For instance, Egyptian “Kah” and “Bah” of the deceased required regular nourishment from the living descendants; likewise ancient Germans knew that heavy burial stone could be uncomfortable for the ash of the cremated person, causing his spirit to feel pain.

Basically, these beliefs revealed a polarity in the perception of afterlife, displayed in “upper soul” and “lower soul” concepts [Fig. 11–16]. The former was mostly bright and ornitomorphic (which can be seen even among the Paleolithic bird imagery), and the latter was considered to be dark and snake-like, often called “the shadow”. We can assume that this aspect of soul dualism was the root of ancient complex funeral ritualism. Indonesian or North-American ethnic traditions, for instance, encompass two mortuary stages: at first the dead body was to be hanged or laid for exposure and excarnation, and after a while the remains were buried under an entombment [Fig. 8].

Later soul related beliefs became more complex, while the number of souls increased. Primary soul dynamism, which allowed the concentrated incorporeal essence to localize in various body parts in accordance with the state of health or due to ritual practices, eventually transformed into a kind of spiritual “parcellation”: separate body parts were believed to possess their own “souls”.

Head and blood (the circulatory system) were regarded as typical soul repositories. The latter strengthened the status of the human heart. Many societies had elaborate belief systems featuring ancestral soul circulation between the dead and the living, often enforced with the help of ritual bloodletting.

Thus, the tradition of self-injury as a mourning act does not simply convey emotional expression: bloodletting over the deceased leader allowed his relatives or subjects to share their blood with his concentrated incorporeal essence (i.e. soul). This granted them some part of his spiritual power (similar to the post-mortem cannibalism), and parts of their own souls accompanied his on the sacred

journey to the ancestors' realm. A bulk of material from Pre-Columbian cultures provides ample evidence of this. Sacred soul-blood, known as cosmic divine energy of "Chuh", believed to be accumulated in blood, was the foundation of Mayan ritualism. Noblemen and priests were thought to possess it in highest quantities, due to the connection of their "souls" to those of their ancestors through a series of reincarnation. This gave them a few considerable privileges as well as obligations, the latter including the duty to share this divine energy with their land and their people. This accounted for regular bloodletting and ritual self-scarification, which were common among aristocrats: such practices were thought to connect the Maya people across generations [Fig. 16 a–b].

The tradition of drinking the rival's blood should be viewed within the same paradigm. A similar manifestation is found in ritual travelers' laceration in certain ecstatic religious practices. Animalistic laceration scenes can also be interpreted within the context of the soul circulation. Besides, all of this can account for the effect of ritual "blood-mixing", which created a closer bond between sworn brothers than between siblings.

The analysis of Scandinavian tradition uncovers the beliefs according to which a personified part of the dead person's power can transform into a kind of guardian spirit, which is otherwise regarded as originating from the Otherworld and assumed to belong to the ancestors.

Attempting to locate the Otherworld, it is important to realize that no map of the Land of the Dead and no structured levels could have been created before humanity started long-distance migrations and adopted a primitive sedentism (which happened at almost the same time, in the Upper Paleolithic and early Mesolithic ages). This was also the time when permanent structured burial ritualism arose. Thus, both phenomena can be viewed as results of sedentary lifestyle pertinent to complex societies. Archaic myths narrating journeys of the living into the realm of dead ancestors (later catabasis) show that initially it was just the analogue of the world of the living: shacks, hutches or yurts on the edge of the universe. It was an inverted realm, where the moon was the sun, clothes were worn inside out, meals were always raw, etc. For some time this "ancestors' village" was associated with the starry sky.

The sky became the stage for ancestors' mythological deeds and location for their households. This gave rise to archaic astrosophy: a study of the aspects of starry sky and changes in celestial bodies' movements undertaken by primeval people. All this took place because of the interest and attention to the "ancestors' life".

In my opinion, caves should be considered as intermediates within the processes of sociality and burial rites formation. Cave art reflects the shift that the environmental perception underwent from the concept of a surrounding living pulsing organism, into which a human being was naturally included, to the rigid three-level complex model of the universe. Between these two poles emerged the concept of "inextricable realm of tangled paths", later associated with labyrinth and mirror symbolism, contributing to the imagery of the Otherworld. A spiral-like shell became the synthesis of the cave-shelter and inextricable labyrinth models [Fig. 17–19].

Thus, diverse evidence illustrates how ancient man modeled mythological patterns, combining such domains as rocks and caves, starry skies, afterlife transformation, etc. Existence of the living and the dead was perceived as undividable and flowing from one entity to another.

Tomb symbolism was closely connected with rebirth and metamorphosis, and perception of graves as initiation and places of rebirth discloses truly archetypal nature of the human mind. Tomb's form and funerary rites also reflect the collective ideas of human afterlife. Deceased pharaohs, possessing divine holiness, had to return regularly to their people using their own physical likeness. Accordingly, their burial chambers were arranged as both sanctuaries and inns.

Funerary structures usually exposed a strong connection with the ancestor cult. A burial mound or tumulus often included a feasting hall, representing a kind of "inn" or "chamber"; a burial ship or a boat-like grave could reflect myths of the eternal recurrence of the local patron-demiurge.

Another ubiquitous type of sanctuaries designed for the ancestor worship is a stepped construction [Fig. 21]. One can see universal "Stairway to the Otherworld" archetype in them, as well as local variants, such as "Creation Hill" (Near East), "The Rising sun" (Egypt), "Stairway to the Sky" (Mexico), etc. The step pyramid of Djoser did not only have the power of a mastaba-tomb multiplied by seven (ideological "PR" by Imhotep), but also incorporated Pre-dynastic imagery, namely archaic stepped pedestals of a living king-deity. Meanwhile, in Pre-Columbian area almost any huaca sanctuary was a step-platform structure that did not always contain an actual tomb inside. Nevertheless, the Maya always started the construction of such a building from an artificial "Mother-cave": typically a sepulcher containing a cenotaph and a special "soul pipe" going upwards into the shrine inside the upper temple.

Initially, there was no call for any afterlife personalism, since a cyclic outlook was ingrained in traditional societies. Most of the dead were thought to be in touch with a particular necrotic power, which could change its polarity depending on how the living venerated their dead ones.

Later triple division of undead beings reflects archaic hierarchism inherent to the tribal communities of late Neolithic complex societies. I support the view that all forms of gratitude to "our benign" dead, appeasing "our hostile" dead and various destructive action against the "hostile alien" dead laid the foundation for the cult of ancestors.

A comparative analysis of mature posthumous fate concepts, such as those of ancient Hellenes, Indo-Iranians, Chinese or Maya, generally reveals afterlife trial motifs as a sign that the corresponding society has reached the level of "Axiality", as seen by Karl Jaspers. That means that all these communities started singling out individuality and considering universal ethical problems of "good" and "evil", as well as personal responsibility of all people, regardless of their origin.

Ancient Egypt demonstrated in later years an increasing tendency to emphasize personal significance alongside with the strengthening of social stratification and structural centralization of power. Such stages of cultural development were usually accompanied by hierarchization of social life of the living and afterlife patterns alike. Early Egyptian Otherworld was quite discontinuous, resembling more personal heavenly "oases" amidst of the desert, but later it transformed into a posthumous network for the subjects within the centralized "Pharaoh Heaven".

Another Egyptian peculiarity manifested itself in a kind of magism, which penetrates all Osiric tradition from the journey of the deceased king in the sun bark of Ra, to the psychostasia ("Weighing of the Heart") at the trial by the Lord of the Dead. *The Coffin Texts* and *Books of the Dead* seem to be more than just tips for the deceased: they were rather "constitutional amendments" regulating their staying in that realm. Their magic formulas were taken for granted by divine forces.

The sacred spiritual heart was forced to conceal the truth so that the deceased could be found pure and worthy by goddess Truth-Maat: their rights were postulated and their power was acknowledged. Gods were invoked with the Ren, their true names, which made them docile servants of the deceased; but there also were actual servants: Ushebti dolls, who responded instead of the deceased when the latter were invoked with their own Ren, and were obliged to do the bidding of the Lord of the Dead.

Finally, Mesoamerican material justifies the application of the term *Books of the Dead* to another group of sources other than the Tibetan *Bardo Thodol* and Old Egyptian *Words of Emerging forth into the Light*. They are polychromic Maya ceramics of the Classic period, depicting scenes of Xibalba or episodes from the deceased person's biography [Fig. 33]. The main evidence, however, is the "revival formula", which could be found on almost every item of such pottery. Xibalba itself was not an infernal place of punishment, but rather a "purgatory", mandatory for all the dead. The abovementioned Mayan aristocratic individuals, linked with holy ancestors though the multiple reincarnations' chain, possessed the sacred knowledge of how to pass quickly through all purification chambers of Xibalba's nine levels on the way to their next embodiment [Fig. 34]. The latter could be calculated according to some celestial configurations, which was the actual reason of the arrival of Mayan astrosophy.

Complex societies with epic worldviews demonstrate no peculiarities of this kind. For example, Eddic tradition provides no evidence of any full afterlife trial, although we saw an example of such Scandinavian posthumous law as "door court" or the concept of "oheilag" (while early German and Norse texts emphasize the epic victory and justice achieved by combat). This means that Norse society underwent a considerable evolution approaching what was called the "Axiality". This is confirmed by an unprecedented phenomenon of conscious literary authorship, religious liberalism and the abovementioned post-mortem judicature.

Burial traditions of Peru could be compared with the classic states of ancient Near East. A Moche leader was solemnly included into an after-death mystery dressed in divine ancestors' garments like the other ceremony members, who had to suffer a forced death. Scholars pinpointed the fact that matching outfits of all buried in a luxurious tomb of Sipan corresponded to cosmological Mochica images [Fig. 35].

In conclusion, it is appropriate to mention Aron Gurevich's statement that death perception is a great field of exploring human mentality, alongside with such cultural themes as "time", "space", "marriage", "family", "sexuality", "childhood", "dreaming", "disease", etc. Generally speaking, a study of attitudes to death may shed light on people's attitude to their own life and its primary values.

Навчальне видання

Денис Олександрович Король

Вступ до історичної танатології

Навчальний посібник

Редактор *Олена Пазюк*

Комп'ютерна верстка *Наталії Єрмак*

Підписано до друку 18.12.2015. Формат 70×100¹/₁₆.
Гарнітура «Bookman Old Style».
Папір офсетний № 1. Друк офсетний.
Умов.-друк. арк. 22,75. Наклад 300 прим.
Зам. № 332-15

Адреса редакційно-видавничого відділу НаУКМА:
вул. Г. Сковороди, 2, м. Київ, 04655,
тел.: (044) 463-66-68

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
видавців, виготівників і розповсюджувачів книжкової продукції
серія ДК № 3631 від 23.11.2009

Надруковано у ТОВ «ГЛІФ МЕДІА».
м. Київ, вул. Полупанова, 21,
тел./факс: (044) 221-71-75,
свідоцтво про реєстрацію
від 24.01.2014, № 10691020000031465

Король Д. О.

**К68 Вступ до історичної танатології : навч. посіб. – К. :
НаУКМА, 2015. – 280 с.**

ISBN 978-966-2410-68-6

На матеріалах культури традиційних соціумів і ранніх держав давнини висвітлено шпирок символічне поле щодо поховальної обрядовості, уявлень про край смерті і посмертну долю тощо. На численних прикладах показано глобальність та вкоріненість уявлень про концентровану позатілесну духовну сутність (власне, «душу») людини, її полярність (поділ на верхню, «пташину», та нижню, «тіньову» або «змійну»), висвітлено подальшу міфологізацію цього розподілу. Продемонстровано суттєву роль культу предків у багатьох культуротворчих процесах давнини – від соціальних трансформацій у суспільствах до форм візуального мистецтва (портретизм, театр тощо).

Для студентів вищих навчальних закладів, працівників культурно-освітніх закладів, усіх, хто цікавиться проблемами історії культури та аспектами людської ментальності.

**УДК [008:903]:[393+21+129](075.8)
ББК 63-7**

